

عدد خاص
بمقاصد الشريعة

العدد (١٠٣) السنة السادسة والعشرون
شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٢٢ - المحرم ١٤٢٣هـ
يناير فبراير مارس ٢٠٠٢م


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی







مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا

الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

جمعية المسلم المعاصر



صاحب الإمتياز

ورئيس التحرير المسئول

الدكتور/ جمال الدين عطية



العدد (١٠٣) السنة السادسة والعشرون

شوال - ذو القعدة- ذو الحجة ١٤٢٢ هـ

يناير - فبراير - مارس ٢٠٠٢م



(*) رتبت الأسماء ألفبائيًا .

قواعد النشر في المجلة

١- تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هي « المعاصرة » ، وهي ذات مداخل ثلاثة :
الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب في باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التي تنشر في المجلة أو في غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب في باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعي للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها .

٣- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر .

٤- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين .

٥- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعاة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



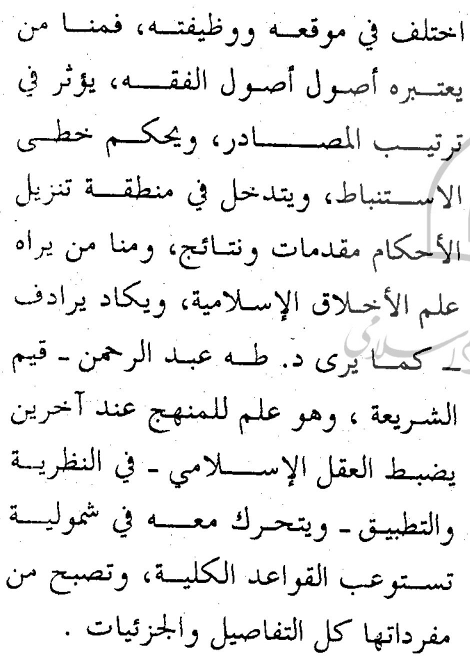
نظرة
في المقاصد الشرعية

أ. د. محمد كمال الدين إمام[*]

(١)

في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر - في المجالين الفقهي والفلسفي - اهتمام متزايد بفكرة المقاصد الشرعية، والبحث لها عن مكان في النسق الفقهي العام أصولاً وفروعًا، فهي عند البعض مبحث أصولي يحتاج إلى معرفة دقائقه والوصول إلى أعماقه ، والبعض الآخر يعتبر المقاصد الوجه المتعالى لفلسفة التشريع، ويحسبها بعض الدارسين علمًا مستقلاً غفل عنه القدماء ، ومآذق الفقه المعاصر تجعله الأولى بالرعاية والأجدر بالبحث عن مداركه ومسالكه، ويتطرف البعض منا فيقرأ المقاصد في ضوء تسويغ المستجدات حيث لا يسعف الفهم المباشر للكتاب والسنة.

ومبحث المقاصد في ظهوره الجديد اختلف في موقعه ووظيفته، فمنا من يعتبره أصول أصول الفقه، يؤثر في ترتيب المصادر، ويحكم خطى الاستنباط، ويتدخل في منطقة تنزيل الأحكام مقدمات ونتائج، ومنا من يراه علم الأخلاق الإسلامية، ويكاد يرادف - كما يرى د. طه عبد الرحمن - قيم الشريعة ، وهو علم للمنهج عند آخرين يضبط العقل الإسلامي - في النظرية والتطبيق - ويتحرك معه في شمولية تستوعب القواعد الكلية، وتصبح من مفرداتها كل التفاصيل والجزئيات .



وهذه الاجتهادات كلها محمودة باعتبارها صحوة عقلية تحارب الجمود، ونهضة جد فاعلة تتغيا حضور الإسلام في كل المساحات، ويشارك فيها الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة، بل إن الفقه

(*) أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق - جامعة الأسكندرية.

الإمامي والذي كاد رفضه للقياس وعلته أن يوصد باب المقاصد، انفتح على الفكرة وتجاوز جدل المنطق المغلق، إلى جدلية النص مع الواقع التى تعلى من أهمية مصالح العباد وتفتح للمقاصد بابًا في كل مذهب إعلاء لفرضية الاجتهاد. وعودة بالفقه إلى الساحات التى أجبر على إخلائها بقوة خصومه، وإلى المجالات التى خسرها بضعف علمائه ووهن مؤسساته.

وفي غمرة الانفعال بالمقاصد - وهو شأننا مع كل جديد - لم يهتم الكثيرون بتفعيلها ، وأصبحت الفكرة عند أغلب المعاصرين غامضة تعترك مع الفلسفة وعلم الكلام، ومع الفقه والقواعد والأصول، ومع علم العقل المجرد حتى أصبحت شاغل أهل الثقافة من غير ذوى الاختصاص ، وأصبحت المقاصد سارية يشدها كل تيار إلى عالمه كأنها مرجعية لجدل التناقض ، فهي عند العلمانيين جسر لرفض الثابت، والقول بتاريخية النص، والتهجم اليائس على التراث الفقهي وتجاهله، بجهل حتى بأبجديات علوم اللغة والقرآن والحديث والفقه ، وعند دعاة التجديد من الفقهاء أهم أسس المشروعية للآراء المستحدثة وأحكام النوازل الجديدة .

وتساءلت وحولي زخم من الآراء حول المقاصد ، وعشرات من الكتب والأطروحات والأبحاث ما هي أسس المقاصد؟ وكيف يضبط المصطلح؟ وكيف نخرجه من الإبهام الملغز إلى الوضوح المفهم؟

الرأى عندى أن للمقاصد ارتباطًا عضويًّا بأفكار ثلاث:

فهي على مستوى علم الكلام - بل وكل العلوم الفلسفية - ترتبط بالعلة، والجدل حولها يرتبط بكل ما أثير حول مبدأ العلية في الفرق الكلامية بما له وما عليه.

وعلى مستوى علم الأصول ترتبط بالمصلحة، وتتسع دائرتها وتضيق في التراث الأصولي تبعًا للموقف من المصلحة قبولاً ورفضًا، وشمولاً وتجزئة . والدائرة تستوعب ترتيب المصالح وتصنيفها ، وترتيب المقاصد وتقسيمها، بل وترتيب الأوامر وتفاوتها المقاصدي على نحو ما فعل الشاطبي.

وعلى مستوى علم الفقه ترتبط بمآلات الأفعال، وهو ما أشار إليه الشاطبي بقوله في اجزء الرابع من الموافقات: «واعتبارها - أي المآلات - في

كل حكم على الإطلاق» وهذا يعنى نسبية يستدعيها الواقع وفيها يراعي على حد تعبير الشاطبي نفسه - «حال الزمان وأهله» وهنا تظهر أهمية العادة والإطراد في النسق الفقهي العام.

وارتباط المقاصد العضوى بهذه الأفكار الثلاث يجعلها من زاوية التحليل الدقيق ثلاثية الأبعاد.

فهي في البعد الكلامي والفلسفي قانون فكر .

وفي البعد الأصولي أداة استنباط ومنهج تفسير وقواعد ترجيح.

وفي البعد الفقهي قاعدة تنزيل، عنصراها المفسدة والمصلحة بعد تعينهما في الزمان والمكان باعتبار مقتضى الحال في تنزيل الحكم، وهو تحقيق للمناط يقوم على ظنية المآل الجزئي دون أن يخل بأصل المآل الكلي وقطعيته .

ومن هذه الأفكار الثلاث يتخلق مركب لا يمكن إعادته إلى عناصره، وهو المقصد الذي نرتضيه، وبه يستجيب العقل الفقهي الإسلامي للتأسيس المقاصدي ، يستوى في ذلك الظاهرية الذين يرفضون التعليل، والأشاعرة الذي يقولون بصورية التعليل، والشيعة الإمامية الذين لا يعترفون بحجية التعليل.

والمقاصد هنا باعتبار تجريدها أصل قطعي ثبت بالنص والاستقراء، أي بالنقل والعقل.

وباعتبار التطبيق ظنية العدد والمجال والأحوال.

وأول ما يقود إليه هذا التحليل التباعد بين الغاية باعتبارها نهاية الحركة ـ قولاً وفعلاً ـ وبين المقصد باعتباره الوجهة المعلومة ـ والممكن علمها ـ للإرادة ، إرادة الشارع وإرادة المكلف على السواء .

ويؤدى هذا التحليل ثانيًا إلى إدماج المقاصد في علم الأصول لا إفرادها بعلم خاص، فالأصل المقاصدي القطعى جزء أصيل من علم أصول الفقه، والمقاصد الظنية من توابعه، وهو ما انتهى إليه العلامة عبد الله دراز وهو يعلق على الموافقات، وما انتهى إليه أخيرًا الأستاذ الدكتور جمال عطية في سعيه الحثيث نحو تفعيل المقاصد الشرعية . وفي هذا النطاق يتزايد كل يوم إصراري العلمي باعتبار المقاصد جزءًا أساسيًّا في علم الأصول يجب أن يعود إليه وزنه واعتباره، لا أن تفصم عراه الأصولية على نحو يستبعد سيادة النصوص ـ كما

فعل محمد أركون في معظم كتاباته ـ أو على حد تعبير أركون نفسه في كتابه المترجم بعنوان «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» بقصد «تخفيف حد النظرية الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد هو مقاصد الشريعة» وهو يريد لعلم المقاصد المرتقب أن ينقل السيادة من الله إلى الإنسان؛ لأن علم أصول الفقه ـ على حد تعبيره أيضًا ـ «ساهم في دعم الفكرة القائلة بأن المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعى وسلوك الأفراد، وأن التاريخ الحاصل خارج الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدى إلى انحطاط المجتمع الأولى الذي أسسه النبي».

وهكذا يريد محمد أركون ـ ومعه أغلب الكاتبين في المقاصد من المثقفين ـ تأسيس علم للمقاصد يكون بديلاً لعلم أصول الفقه، ويحكم السلوك البشرى بعيدًا عن صيغة الأحكام الفقهية الخمسة التى يثبت بها علم أصول الفقه المفهوم الديني الإسلامي للحلال والحرام.

وخلاصة ما يقصده أركون وشيعته هو سيادة التحديث بعيدًا عن القرآن والحديث ، أي استبدال العقل بالشريعة، وما يقوله أركون مقاصد لا يعرفها الأصوليون ، فهي عندهم تدور مع الأدلة الشرعية وهي -كما يقول الشاطبي- ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة لأصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر، كما أن الرأى لا يعتبر شرعًا إلا إذا استند إلى النقل، فإثبات التعارض بين العقل والنقل ليس من مسلمات الدين بل إن الدين يمنعه، يقول العز بن عبد السلام: « ومن أراد أن يعرف المتناسبات ، والمصالح والمفاسد ، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته ومفسدته» .

والرأى عندى أن أدلجة علم المقاصد ليكون أساسًا لمشروع تجديث عند العلمانيين والإسلاميين على السواء ـ يخرج بالمقاصد عن حدودها العلمية إلى حلبة صراع ليس للعلم فيه الكلمة الأخيرة ولا اليد العليا .

(٢)

وهذا العدد من المسلم المعاصر يسعى لبدء حوار جاد حول مقاصد الشريعة، وبداية لمشروع تتبناه المجلة - ونتمنى أن توفق فيه - لحمته وسداه ضبط مفهوم المقاصد ، وتحديد قواعده، وتحرير مجالاته، وأهمية ذلك في الاجتهاد المعاصر تقترب من الإجماع .

والبحث الأول في هذا العدد تحت عنوان «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة» للدكتور طه عبد الرحمن، والكاتب مفكر له مدرسته في المغرب الشقيق، وهو أستاذ للفلسفة يخوض في دراساته أشق موضوعاتها وأصعب غمارها، وهو لا شك صاحب رؤية بل مؤسس مذهب، وبحثه دراسة نقدية لما قيل عن مفهوم للمقاصد ومحاولة لتأسيسها على ما ينبغي أن يكون، فهى علم الأخلاق الإسلامي في مواجهة الفقه الذي هو علم القانون .

والرأى عندى أن المقاصد لا ترادف علم الأخلاق عند المسلمين، ولكن الفطرة أساس مشترك بينهما، إن تأسيس علم الأخلاق على فكرة المقاصد في مواجهة علم الفقه ، يفرض عدة تساؤلات منها :

ما هي الصلة بين علم الأخلاق المقاصدى وعلم الفقه؟

ما هي طبيعة الإلزام المقاصدي باعتباره علم أخلاق في مواجهة الإلزام الفقهي باعتباره علم تشريع؟

بل إن ما ذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمن من رد المقاصد عند الشاطبي إلى ثلاثة أقسام هي القصد والمقصود والمقاصد لا يخلو من غموض ، خاصة وأن الشاطبي يستخدم المفاهيم الثلاثة بمعان خاصة لديه عندما يتحدث عن مقصود الصيغ، ومقصود العبادة، ومقصود المتكلم به، والقصد العربي، ومقاصد المجتهد فيه، ومقصود الخطاب، والمقاصد الاستعمالية، والمقاصد العادية ، وقصد الأصوليين . ونسق الشاطبي متناسق وله ما يبرره في كل هذه الإطلاقات ؛ لأنها تتدرج عنده ثم تندرج في سلم أولويات أحسن الشاطبي عرضه وتأصيله.

أما بحث الأستاذ الدكتور أحمد الطيب العميد الأسبق لكلية أصول الدين جامعة الأزهر فرع الجنوب فإن عنوانه يدل على الغاية منه «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية » خاصة وأن الدكتور الطيب

يسلم منذ البداية للشاطبي بالابتكار، ويرى أنه استطاع أن يصوغ نظرية مكتملة الأركان في فلسفة التشريع وحكمته لم يسبق إليها من قبل.

ومحور بحثه الربط الحتمي بين التعليل والمقاصد حتى كأنهما وجهان لعملة واحدة ، وليس لنا تعقيب على العرض الدقيق لفكرة التعليل ومصادرها ونتائجها عند الفرق الإسلامية ، فهو عرض واضح يجيء من أستاذ بلغ النهاية في إدراكه لعلم الكلام، ولي تساؤل حول أمرين :

الأول : ذلك الربط الذي لا فكاك منه بين المقاصد والعلة؛ لأنه يكاد يختص بعلم الكلام بمعناه الدقيق، فإذا انطلقنا إلى الفقه وأصوله فالعلة ركن القياس وليست ركنًا في المقاصد على النحو الذي يبرر حتمية الصلة بينهما .

الأمر الثاني : القول باتجاه اعتزالي عند الشاطبي، أو على الأقل أنه لم يكن أشعريًّا بالمعنى الدقيق .

والرأى عندى أن أشعرية الشاطبي كانت شديدة الارتباط بالأشعرى نفسه أكثر من ارتباطها بمن طوروا مذهبه، وأن التناقض الظاهر في بنيته الكلامية هو تناقض عند الأشعري ذاته، ولعله أحس بهذا عندما حاول رفع التناقض بتفرقته بين الأصول والفروع. يقول ابن فورك في «مجرد المقالات»، «وكان يفرق - أي الأشعرى - بين الفروع والأصول، ويقول: إن الأصول الحق في واحد من مذاهب المختلفين فيها ، والفروع الحق في الجميع، والكل مصيبون إذا أدى كل واحد منهم حق الاجتهاد» .

صحيح أن العلة عند الأشعرى أمارة للحكم وليست موجبة، ولكن اشتراط اطرادها يكفى للفقه الذي تقوم أغلب أحكامه العملية الجزئية على الظنيات .

وهو ما اعتمد عليه الشاطبي في الموافقات عندما يقول: «إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك أو لا ؛ لأنه لما جعل مسببًا عنه في مجرى العادات عد كأنه فاعل له مباشرة» .

أما بحث الأستاذ الدكتور جمال عطية «نحو تفعيل مقاصد الشريعة» فهو الفصل الثالث من كتابه الذي حمل نفس الاسم، واهتمام الدكتور جمال عطية بالمقاصد قديم، وقد احتلت مكانها في كتابه «النظرية العامة للشريعة الإسلامية» ، وحسبه تحديدًا تلك التوسعة في مجالات المقاصد، فيما يخص الفرد والمجتمع والعالم، وذلك التصنيف

الذي يبرز فعالية المقاصد، وربطه المقاصد بعلم الأصول باعتبارها من مباحثه الأصيلة.

وأعتقد أن هذه النقلة في حاجة إلى ربطها بالقواعد الكلية المرتبطة عضويًا بالمقاصد على النحو الذي قام به «المقّرى» في تجربة فريدة لصياغة قواعد خاصة بالمقاصد في كتابه القواعد، وقد أشار إلى ذلك محمد أبو الأجفان، وأحمد الريسوني ، وابن زغيبة عز الدين، ويظل البحث مفتوحًا لبيان التطور الذي أحرزته المقاصد الشرعية في قواعد الإمام «المقّري» .

أما البحث الأخير من بحوث عدد المقاصد فهو للدكتور قطب مصطفى سانو تحت عنوان «مقاصد الشرع في الاستثمار عرض وتحليل» وبحثه يتناول منطقة لا تزال بكرًا؛ لأن معالجة البعد المقاصدي في الأساليب الاستثمارية لم يحظ باهتمام الفقهاء القدامي، وهو جهد مطلوب ، وتبقى وجهة نظر نبديها على هذا البحث ونظائره ، وهي الحذر من استخدام المقاصد وحدها لبيان الحل والحرمة ، بل تظل المقاصد آلية فهم وتفسير ، وأداة للترجيح عند التعارض، وعند تعدد أوجه الدلالات ، وهذا ليس تجميدًا للمقاصد بقدر ما هو محاولة لتحديد مجال حركتها في النص ، دون حجر على دورها عند صمت النصوص أو غيابها .

أما بحث الأستاذ الدكتور حسن حنفى ، فقد آثرنا الحديث عنه في ختام التقديم فهو قراءة في الموافقات للشاطبي تحت عنوان «مقاصد الشريعة وأهداف الأمة» وقد أصاب الدكتور حسن حنفى باعتبار المقاصد جزءًا من بنية علم الأصول الرباعية ، ولكنه اتجه إلى أدلجة المقاصد باعتبارها حقوقًا للإنسان تخترق الحدود الإقليمية والخصوصيات البشرية، وهذا طرح يكشف عن شمولية المقاصد واستغراقها لكل مفردات المصالح والمفاسد، ولكنه يطلق فكرة المقاصد في فضاء بلا حدود تفقد فيه فكرة المقاصد ذاتيتها بكونها جزءًا من منظومة علوم الفقه ، وأصالتها في مجال الاستنباط ، ومكانها العالى في تدرج القواعد التشريعية ، الذي ينأى بها عن التفسير السياسي ، والرؤية الدنيوية ذات البعد الواحد .

وأخيرًا لماذا نفرد المقاصد الشرعية

بهذا العدد؟

سؤال له إجابات أوسع من كلمة التحرير ، وتدخل بالقارئ إلى أبحاث تستهدف المواجهة العقلية التى تتجاوز المكتوب إلى ما ينبغى أن يكتب .

والله ولي التوفيق،،،



أبحاث

نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية

أ. د. أحمد الطيب(*)

استطاع الشاطبي أن يصوغ نظرية مكتملة الأركان في فلسفة التشريع وحكمته لم يُسبق إليها من قبل، ولا زال الباحثون حتى يومنا هذا يولون وجوههم شطر الإمام الشاطبي كلما دعتهم دواعي البحث في مقاصد الشريعة، إن تأصيلاً أو تأسيسًا أو تفريعًا. وهذه النظرية - بالغة الدقة - تقوم في أبرز ملامحها وقسماتها على أصلين : الأول : قصد الشارع، والثاني: قصد المكلف، وبعبارة أكثر وضوحًا: القصد من تكليف العباد بالشريعة من جانبي : المكلّف (الشارع) ، والمكلَّف (العباد) ، ويعنى القصد الأول : الأغراض والأهداف التى راعاها الشارع من وراء التكليف، كما يعنى القصد الثاني: موقف المكلف وتصرفاته تجاه ما كلف به من أقوال وأفعال: قلبية أو بدنية، كضرورة النية في الأعمال وموافقة قصده لقصد الشارع ، وبطلان الأفعال التى يخرج فيها قصد المكلف عن قصد الشارع، حتى لو جاءت هيئاتها وصورها مطابقة لما رسمته الشريعة لصور هذه الأفعال وهيئاتها . إلى مسائل وأبحاث أخرى فصلها الشاطبي تحت عنوان: «مقاصد المكلف» وشغلت ثلث الجزء الثاني من كتابه العظيم «الموافقات»[1] .

(*) أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين - جامعة الأزهر .

(١) الموافقات ، ٢ : ٣٢٣ - ٤٠٩ (بتعليق الشيخ عبد الله دراز) المكتبة التجارية، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

وفيما يتعلق بالأصل الأول الذي هو قصد الشارع فإن الشاطبي يبنيه على قصود أربعة، تترتب ترتيبًا تنازليًّا حسب أوليتها وأولويتها كذلك، وقد وضع على رأس هذه القصود - وفي مقدمتها - القصد إلى : «مصالح العباد في العاجل والآجل معًا »[1] تتلوه بعد ذلك أو تنبثق منه مقاصد ثلاثة هي: مقصد «وضع الشريعة للإفهام » أي تيسيرها للخاصة والعامة بحيث تكون مفهومة ومستوعبة ومستأنسة ؛ ومقصد «وضع الشريعة للتكليف» بمعنى أن يكون التكليف بها مقدورًا عليه ومطاقًا ، لا تحصل بسببه مشقة خارجة عن المعتاد؛ ثم مقصد «وضع الشريعة للامتثال» ويدور حول خروج العبد من دواعي الهوى إلى الالتزام بالمنهج الإلهي .

ونلاحظ أن المقصد الأول : وهو «تحقيق مصالح للعباد» يشكل خلفية ثابتة تقف وراء المقاصد الثلاثة الأخرى مجتمعة. لأن الغرض من كل مقصد من هذه المقاصد الثلاثة لا يخرج عن كونه تحقيقًا لمصلحة من مصالح العبد أو وسيلة إلى تحقيق مصلحة من مصالحه، من هنا يستطيع الباحث أن يقرر - في شيء غير قليل من الثقة والاطمئنان - أن حجر الزاوية في بناء نظرية المقاصد - عند الشاطبي - هو : قصد الشارع في تكليف العباد إلى مصلحة تعود عليهم وتحقق لهم السعادة، وأن المقاصد الأخرى - كما فطن إليه الشيخ دراز - هي في أفضل حالاتها تفصيلات أو فروع تستمد وجودها من وجود هذا الأصل الثابت[2]؛ إذ لولا معنى «تحقيق المصلحة» - دنيا وأخرى - لما استقام لمقصد من المقاصد الثلاثة الباقية أن يستند على الطريق المرسوم له في كتاب الموافقات .

وهذه المسألة، أعني قصد الشارع إلى المصلحة من التكليف، هي ما تشكل - تحديدًا - محور هذه الورقة المتواضعة، وبحيث تبرر للبحث في نهاية المطاف بعض التساؤلات الباحثة عن الجواب .

* * *

ولعل من المناسب أن نتفق منذ البداية على التفرقة بين أمرين، تستمد مبرراتها المنطقية من إجماع علماء الإسلام على أحد الأمرين واختلافهم

(١) الموافقات، ٢: ٦ .

(٢) راجع تعليقاته على كتاب الموافقات ،٢ : ٥ ، ١٦٨ .

حول الأمر الآخر، فأما الأمر المجمع عليه فهو أن تكاليف الشريعة ـ في حد ذاتها ـ تحقق للعباد مصالح تترتب عليها سعادتهم في الدنيا والآخرة، وأما الأمر المختلف فيه فهو التساؤل حول هذه المصالح: هل هي مقصودة ومراعاة من قبل الشارع، أو أنها لم يتعلق بها قصد وغرض أصلاً؟

إن هذا التساؤل «المشروع» يضع الباحث مباشرة قبالة قضية أخرى تشكل تأسيسًا منطقيًا لا مفر منه لنظرية المقاصد وهي: قضية «تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض»، تلك التى تسبق في التحليل العقلي قضية المقاصد ؛ وتستند إليها هذه الأخيرة استناد الفرع إلى الأصل؛ لأن القول بالمقاصد يتضمن بالضرورة القول بالتعليل، وبدون التعليل تنهار نظرية المقاصد و تصبح في أفضل أحوالها نظرية بغير جذور؛ ذلك أن تحليل كلمة «مقصد» يستلزم بالضرورة قصدًا يراعيه الفاعل في فعله، وهذا هو بعينه معنى التعليل الذي لا ينفك عنه معنى المقاصد.

وإذا سلمنا بهذه العلاقة التى لا تنفصم ـ طردًا وعكسًا ـ بين التعليل والمقاصد، حتى كأنهما وجهان لعملة واحدة، لزمنا التسليم بأن الشاطبي وهو يؤسس نظريته المقاصدية كانت عيناه على قضية «التعليل» بحسبانها مسلمة لا مفر منها في بناء هذه النظرية، وهذا الأمر من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى بيان .

* * *

ونظرية المقاصد لدى الشاطبي برغم إحكامها وإتقانها غير المسبوق فإن اتساقها المنطقى مع الأسس الكلامية لقضية التعليل يبعث على الاعتقاد بأن تساؤلات عدة لا تزال بحاجة إلى جواب مقنع، وفي مقدمة هذه التساؤلات: ما هي الخلفية العقدية أو المذهب الكلامي الذي انطلق منه الشاطبي في تقعيد نظريته وتأصيلها بهذا العمق والإحكام والتفرد؟ هل كان الشاطبي متمذهبًا بالاعتزال، ومن ثم كان مشروعًا له أن يذهب في نظرية التعليل إلى أبعد آمادها وإلى حد إثبات «مقاصد» للشارع يتغياها في أفعاله وأحكامه؟ أو كان أشعريًّا نافيًا للتعليل، وإذن فكيف استقام له القول بهذه النظرية؟ أو أنه شاء لنظريته أن تقوم في فراغ لا يعول فيه على أصل كلامي أو التزام مذهبي؟ وهل استطاع الإمام أن يحافظ على هذه القطيعة بين

النظرية وأصولها الكلامية؟ .. أسئلة تثيرها قراءة الصفحات الأوَل في قسم المقاصد من كتاب الموافقات، وتستمد شرعيتها من الحقيقة الأصولية التى تقرر ارتباط عالم أصول الفقه بمذهبه الكلامي أشد الارتباط وأوثقه ، وأن ما يقوله هناك في علم الكلام حاكم على ما يقوله هنا في أصول الفقه، وقاض عليه في اختيار هذا المنحى أو ذاك، وذلك كيلا يضطرب السياق المنطقى بين الأصل والفرع فيذهب الإطار العقدي في واد والمضمون الأصولي في واد آخر .

وهذا علاء الدين الحنفى يقول في ميزان الأصول : « اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب»[1] .

وانطلاقًا من هذا الذي يقرره أئمة الأصول لا يكون البحث عن الخلفية المذهبية لعالم الأصول في مسألة التعليل - ومن باب أولى : مسألة المقاصد - بحثًا عن جدليات كلامية لإزجاء وقت الفراغ أو لاجترار معارك كلامية ابتلى بها المسلمون قديمًا، وهي الآن في ذمة التاريخ، بل هو بحث في قلب الاتساق المذهبي - أو إن شئت : المنطقى - للنسيج الداخلي لنظرية المقاصد، إذ على قدر اتساق النظرية مع منطلقاتها الميتافيزيقية يتبدى فيها جانب الأصالة والإبداع .

وإذا كانت قضية التعليل بهذه الأهمية في صياغة نظرية المقاصد، فإنه يحسن أن نعرض - في إيجاز غير مخل - لقضية «تعليل أفعال الله تعالى» عند أئمة علم الكلام، لنعرف أين تقف نظرية المقاصد، وهل لها أصل كلامي تستند إليه أو أنها نظرية أصولية بحتة؟!.

التعليل والحسن والقبح:

ونظرية التعليل وما نشأ حولها من وجهات نظر متباينة لا تمكن دراستها في معزل عن قضية الحسن والقبح، تلك التى يرتبط بها التعليل وجودًا وعدمًا، ويتوقف القول فيه رفضًا وقبولاً على تحرير القول في تفسير الفعل الحسن والفعل القبيح، أو مصدر الحسن والقبح

---

(١) نقلاً عن د. محمد مصطفى شلبي في كتابه الرائع : تعليل الأحكام، ص٩٥، ط. الأزهر ١٩٤٧م، وقد نقل الأستاذ المؤلف نصوصًا لكثير من أئمة الأصول تؤكد ما ذهب إليه « علاء الدين الحنفي » من ارتباط الكلام في الأصول بالمذهب الكلامي ارتباطًا عضويًا (المصدر السابق ٩٦)، وأنه لا يمكن الكلام في «العلة» في حقل الأصول إلا بعد تحرير محل النزاع في مسألة التعليل عند المتكلمين ، كما أشار الدكتور الريسوني (نظرية المقاصد ...، ١٦٩) إلى أهمية التعليل القصوى بالنسبة لنظرية المقاصد، حتى أنه جعلها الأساس لهذه النظرية، وإن كان في موضع آخر (ص١٨٥) يرى أن البحث الكلامي في قضية التعليل لا أهمية له، ولا يعدو أن يكون جدلاً عديم الجدوى، مع أن تأصيل قضية التعليل تأصيل كلامي لا أصولي .

في الأفعال. ومن المعروف - الذي لا نطوِّل به البحث - أن مفكرى المسلمين قد انقسموا في هذا الصدد إلى مدرستين متقابلتين: مدرسة القائلين بالتعليل وهم المعتزلة ، ومدرسة النافين للتعليل، وهم الأشاعرة :

١- القائلون بالتعليل: وتمثلهم فرقة المعتزلة التى تحفظ عنها القول بالحسن والقبح العقليين، وهي مقولة تبدو سهلة المأخذ في ظاهرها ، لكننا لو رحنا نحلل المحتوى الفلسفي لهذه المقولة؛ فإنه تنفتح أمامنا آفاق وأبعادٌ من الأنظار الدقيقة في فلسفة الأخلاق والفلسفة الإلهية، لا قبل لهذه الورقة بالإحاطة بها أو تحليلها تحليلاً علميًا دقيقًا . فمثلاً لو تساءلنا: عن أساس الحسن والقبح في الأفعال ، أو علته فيها، فإن الإجابة تختلف - في دائرة الاعتزال نفسها - من مدرسة البغداديين إلى مدرسة البصريين، فالمدرسة الأولى، وعلى رأسها أبو القاسم الكعبي (٣١٩هـ) ، ترجع بالحسن والقبح إلى أن الفعل في ذاته إما حسن أو قبيح أو واجب، وهو ما يعرف عندهم بذاتية الحسن والقبح، ويعنون به أن الأفعال إنما تقبح أو تحسن لذواتها وأعيانها ، وأن الفعل الحسن لا ينقلب تحت أي ظرف من الظروف أو الملابسات فعلاً قبيحًا ، وكذلك القبيح يلزمه حكم القبح في جميع أحواله ولا ينقلب بحال من الأحوال إلى فعل حسن. وهذ أمر منطقي؛ لأن القاعدة العقلية المطردة تقرر أن «ما بالذات لا يتخلف» فإن تبدل الأمر الذاتي فإنني لا أكون أمام نفس الفعل في صورة ثانية، بل أكون أمام فعل آخر جديد، له ذاتي آخر مخالف. ولو فرضنا أن فعلاً واحدًا كالضرر مثلاً، كان مرة حسنًا بسبب ما يتأدى إليه من منافع عظيمة ، وكان مرة قبيحًا بسبب ما ترتب عليه من ظلم وألم دون نفع أو داع يجعله مستحقًا ، فإن هذا الفعل ليس - فيما يرى البغداديون - فعلاً واحدًا حسن مرة وقبح أخرى بسبب وصف خارجي، لزمه مرة وفارقه مرة أخرى ، بل هما فعلان متمايزان ذاتًا وعينًا، وإن اشتركا في وصف لازم هو «الضرر»، وقل مثل ذلك في «الكذب» الذي يحس مرة ويقبح أخرى باعتبار واعتبار، فإنهما صورتان متخالفتان بالذات، حتى وإن تشابهتا في عنوان خارجي واحد هو عنوان الكذب. من هنا ذهب أبو القاسم البلخي إلى : «أن الحركة التى وقعت

قبيحة كان لا يجوز أن تقع حسنة، ... [و] أن القبيح من الحركة لا يكون مثلاً للحسن منها، وكذلك يقول في كل فعلين، أحدهما حسن والآخر قبيح: «إنهما يجب أن يكونا مختلفين»[(١)]. وما يقال على الحركة يقال - بنفس التفرقة - على كل عرض من الأعراض المشتركة في جنس واحد. وبرغم أن كثيرًا من شيوخ المعتزلة يقولون بأن اللونين المتشابهين كالسوادين مثلاً يجب أن يكونا متماثلين، ومن جنس واحد؛ فإن البلخي يرى أنه إذا كان أحد السوادين قبيحًا والآخر حسنًا فإنهما لا يكونان متماثلين، بل هما مختلفان عينًا وذاتًا[(٢)]، بل إنه ليخالف البصريين في قولهم: «إن الإرادة الواحدة التي وقعت قبيحة كان يمكن أن تقع حسنة لو توفر لها وجه من وجوه الحسن»، فعنده أن ذلك لا يجوز، ويقول في كل عرض من الأعراض - إرادة أو غير إرادة -: «إن ما وجد وكان قبيحًا كان لا يجوز أن يوجد فيكون حسنًا»[(٣)] وكأني بمعتزلة بغداد يصنفون الأفعال وما إليها من إرادات وحركات وسائر الأعراض في قائمتين مغلقتين من الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة، وبحيث لا تلامس إحداهما الأخرى، وأن الفعل إما أن يندرج في دائرة الحسن أو يندرج في دائرة القبح، وأنه إذا وقع مندرجًا في إحدى المجموعتين فإنه لا يتكرر وقوعه في المجموعة الأخرى في كل الأحوال والملابسات والظروف.

هذه المدرسة الذاتية قد أشار إليها القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) وألمح إلى فلسفتها في مناسبات عدة في كتابه المغني، توطئة لنظرية أخرى يراها أقوم طريقًا وأهدى سبيلا في التعرف على أساس التحسين والتقبيح. هذه النظرية الجديدة لا تعوّل على عين الفعل وذاته، بل على وجوه في الأفعال محسنة أو مقبحة، وأساس هذه النظرية ينطلق من مقايسة عقلية بين «الوجوه» و«الأحوال»، فكما أن للأشخاص أحوالاً، فكذلك للأفعال وجوه، وإذا كانت الأحوال هي مناط التمييز بين الأشخاص في الاتصاف بفعل دون فعل آخر، كأن يتصف شخص بفعل ما بأنه قادر عليه ولا يتصف به آخر إذا كان

(١) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ٢١٠؛ تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس ١٩٧٩م.
(٢) السابق، ص١١٥.
(٣) السابق، ص٣٥٤.

عاجزًا عنه، فكذلك الوجوه في الأفعال، تقتضي تميز هذا الفعل بحكم لا يتميز به فعل آخر عادم لهذا الوجه .. هذا الوجه أو ذاك إذا كان في فعل، أو - بتعبير أدق - وقع عليه الفعل، فإنه يؤثر في وصفه - لا محالة - تحسينًا أو تقبيحًا . ويهدف القائلون بنظرية الوجوه إلى أن صفة الحسن أو صفة القبح صفة مرتبطة بالفعل ذاته، فلا هي تعرض له بسبب من مجرد حدوث الفعل أو وجوده من هذا الفاعل أو ذاك، إذ الأفعال كلها تشترك في معنى الوجود أو الحدوث من فاعل، ولا يتميز فعل عن فعل في هذا المعنى، والأمر المشترك - كما هو معلوم - لا يصلح لتفسير الاختلاف بين المشتركات ؛ فما به الاتفاق غير ما به الافتراق، كما تقول به القاعدة العقلية - وإذن فالوجه، بما هو أمر مقارن للفعل ومختص به ، هو مناط كون الفعل حسنًا أو كونه قبيحًا . وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار في قوله : «قد بينا في أول العدل أن هذه الأفعال إنما تفترق فيما هي عليه من الأحكام ، فيكون بعضها واجبًا، وبعضها حسنًا، وبعضها قبيحًا، لوقوعها على وجوه تختص بها، لولاها لم تكن بأن تختص بذلك الحكم أولى من أن لا تختص به أو تختص بخلافه؛ لأنه لو لم يحصل لها إلا الوجود والحدوث، وقد تساوت أجمع في ذلك، لم يكن بعضها بأن يكون واجبًا أولى من سائرها»[1] ، وغني عن البيان أن الأفعال في أنفسها - حسب نظرية الوجوه - ليست لها صفات ثابتة من الحسن أو القبح، بل هي قابلة لأن تكون حسنة أو قبيحة حسب الوجه الذي تقع به . ويذهب عبد الجبار إلى أبعد من ذلك حين يُجَوِّزُ توارد الحسن والقبح - بالتبادل - على الفعل الواحد، باعتبار واعتبار . وهذا المغزى هو الأداة التى يرد بها القاضي نظرية البغداديين التى تجعل من مجرد وجود الفعل تحديدات صارمة في التعرف على أساس التحسين والتقبيح؛ ولذلك نجده يجوز في الفعل الواحد أن يقع قبيحًا مرة على وجه، وعلى خلاف ذلك مرة على وجه آخر، ويضرب لذلك مثلاً، «دخول الدار» فهو مع أنه «شيء واحد، لا يمتنع أن يقبح مرة، بأن يكون لا عن إذن،

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٢ (النظر والمعارف)، ص٣٤٩ - ٣٥٠، القاهرة، راجع أيضًا المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٦ وما بعدها، القاهرة . ولمزيد من البيان حول نظرية الوجود، يراجع المغني، ٦ (التعديل والتجوير)، ص٥٧-٨٠ .

ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن، وكذلك السجدة الواحدة: لا يمتنع أن تحسن، بأن تكون سجدة لله تعالى ؛ وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان»[١] .

وسواء كان الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال كما يقول البغداديون، أو كانا أثرين لوجوه تقع بها الأفعال فيما يقول البصريون، فالأمر المتفق عليه بين هؤلاء وهؤلاء هو أن العلم بحسن الفعل أو قبحه علم ضروري لا يحتاج إلى نظر أو استدلال؛ فالعلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات - فيما يقول عبد الجبار - ضروري، وهو من جملة كمال العقل[٢] ؛ لأنه لو لم تكن هذه الأصول معلومة للإنسان بداهة فإنها لا تكون معلومة أبدًا؛ إذ النظر والاستدلال يستلزم - سلفًا - أن يكون الناظر المستدل كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا إذا كان عالمًا بالضروريات التى من ضمنها هذه الأصول؛ ولأن من كمال العقل - فيما يقول عبد الجبار أيضًا - «العلم بأن الظلم مما يستحق به الذم، ولا يختلف العقلاء في العلم بذلك، كما لا يختلفون في العلم بالمدركات .. فلا فرق بين من يدعى خلاف ما ذكرناه في الظلم والكذب، وبين من يدعى ذلك في سائر ما يعلم باضطرار، ومن بلغ هذا الحد لم يمكن في مكالمته إلا التنبيه على جحده الضروريات »[٣] .

ويهمنا في هذا النص قول عبد الجبار: « كما لا يختلفون في العلم بالمدركات» فإنه كاشف عن وجه شبه تام بين العلم بحسن الأفعال وقبحها، والعلم بالمدركات الأخرى: الحسية والعقلية، في أن كلاًّ منهما بدهى وضروري، وأن كلاًّ منهما مما لا يقبل نزاعًا ولا خلافًا، وأن من ينكر استواء «الضرورة» بين هذين الإدراكين فإن حواره يجب أن يقتصر على التنبيه على جحد الضروريات، ولا يمتد إلى محاولة إثبات هذه الضرورة فيما يتعلق بمسألة الحسن والقبح . على أن هذه الضرورة - عند المعتزلة - ليست ضرورة شرعية ولا ضرورة حاجية بل هي ضرورة عقلية،

(١) شرح الأصول لخمسة، ٣١٠ .

(٢) المحيط بالتكليف، ٢٣٤؛ هذا ويحدد أصحاب الوجوه أصولاً مقبحة للفعل، يذكرون في مقدمتها: الظلم والكذب والعبث والمفسدة، كما يحددون أصولاً موجبة وأصولاً محسنة، وإن كانوا يختلفون في أن الحسن هل يكفي في تحققه انتفاء وجوه القبح أو لابد من حصول وجه محسن: انظر في هذه الاختلافات : القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ٢٣٩؛ المغني: ٦ ، (التعديل والتجوير)، ٣١ وما بعدها.

(٣) المغني، ٦ (التعديل والتجوير)، ١٨.

وقد يعبر عنها في المنطق بالأوليات وهي القضايا التى يحكم فيه العقل بمجرد تصور الطرفين، دون حاجة إلى حد أوسط يكون علة في الحكم بالمحمول على الموضوع، وكأن إدراك قبح القبيح وحسن الحسن من الأصول المقبحة والمحسنة، مساوٍ لإدراك القضية التى تقول: إن الكل أكبر من الجزء، بل هي معادلة لها فعلاً، وتشبهها في أن كلاًّ من العلمين ضروري لا يختلف فيه عقل عن عقل، وبيّن بذاته لا يتفاوت فيه إدراك عن إدراك، وثابت لا يمكن التشكيك فيه بحال ، ثم إن النفس تسكن إليه وتطمئن إلى اعتقاده(١) .

وهكذا نستطيع أن نلخص فلسفة الاعتزال في إطارها العام حول قضية الحسن والقبح في المحاور التالية :

أولاً : الأفعال إما حسنة بذواتها أو بوجوه محسنة، وإما قبيحة بذواتها، أو بوجوه مقبحة .

ثانيًا: العلم بالأصول الجامعة لصور القبح وصور الحسن علم ضروري.

ثالثًا : العلم بهذه الأصول ضرورة عقلية وليست شرعية ولا حاجية.

ونتساءل الآن: أين تقع مسألة «التعليل» من قضية الحسن والقبح كما يقول بها المعتزلة؟

الإجابة في اختصار: أن الفعل الحسن والفعل القبيح وحكم العقل بذم أحدهما ومدح الآخر لا يختلف كان ذلك شاهدًا وغائبًا، أي أن نفس هذا الحكم كما ينطبق على أفعالنا فإنه ينطبق على أفعال الله تعالى، فهي موزونة بذات الميزان العقلي، وبحيث تنقسم الأفعال بالنسبة إليه تعالى - أيضًا - إلى أفعال مستحيلة الوقوع؛ لأنها قبيحة عقلاً، وأفعال يجب أن يفعلها؛ لأنها حسنة ، ومسألة التعليل تنبثق من هذه الزاوية، أعنى زاوية الحسن والقبح ؛ لأن الفعل المعلل الذي يقصد فاعله لغرض حسن من ورائه هو فعل حسن، ومن ثم وجب أن تكون أفعال الله تعالى ذوات علل وأغراض، والعكس صحيح، أي أن الفعل الخالي عن الغرض إنما هو ضرب من العبث،

---

(٣) انظر: الرسالة العلمية القيمة التي كتبها المرحوم أ. د. قنديل محمد قنديل بعنوان: أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب «كانت» (أطروحته للدكتوراه، مكتبة أصول الدين، القاهرة، (١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م) جـ١، ص٢٢٨، حيث يذكر في هذا الموضع أن ابن القيم ذهب في مفتاح دار السعادة، (٢: ٣٩،٧) إلى أن إدراك أصول التحسين والتقبيح أوغل في باب الضرورة وأشد وضوحًا من كثير من الضروريات الأخرى، وبحيث لو قدرنا إمكان الشك في الضروريات المنطقية فإن ذلك لا يمكن في الأصول الأخلاقية.

وقد مر بنا أن العبث من الأصول المقبحة عندهم[1]، والقبح مستحيل عليه تعالى فيستحيل أن يخلو فعله من غرض. وهكذا تنشأ علاقة لزوم متبادلة بين الحسن والقبح العقليين والقول بالإيجاب من ناحية، والتعليل من ناحية أخرى، ومن يحسن أو يقبح عقلا يلزمه القول بالتعليل في أفعاله تعالى، والعكس صحيح كذلك، أي من يقول بالتعليل والقصد في الفعل الإلهي يلزمه الاستناد إلى أصل الحسن والقبح العقليين.

هذه هي وجهة النظر الاعتزالية في قضية التعليل نعرضها في خطوطها العريضة؛ ليتبين لنا «اللزوم العقلي» بين أصل التقبيح والتحسين بالعقل وما تفرع عليه من القول بالتعليل .

وقبل أن نعرض لوجهة النظر المقابلة يحسن أن ننقل نصًّا للشهرستاني (ت ٥٤٨) يلمح فيه إلى أن قياس الغائب على الشاهد الذي استند إليه المعتزلة في بناء أصلهم في التحسين والتقبيح، يكاد يصيب مذهب الاعتزال - برمته - في مقتل ، يقول: «وليس للمعتزلة فيما ذكروه مستند عقلي ولا مستروح شرعي إلا مجرد اعتبار العادة في الشاهد، وتسميتها معقولاً، ثم اعتبار الغائب بالشاهد، وهم في الحقيقة مشبهة في الأفعال»[2] .

ولعل الشهرستاني أراد أن يكشف في هذا النص عن تناقض خفي بين الأصلين اللذين يقوم عليهما مذهب الاعتزال بكل طوائفه ومدارسه، وأعني بهما أصلي: التوحيد والعدل؛ فمن المعروف عنهم أنهم في أصل التوحيد ذهبوا في تنزيه الألوهية ونفى التشبيه إلى درجة إنكار الصفات؛ حذرًا من تعدد القدماء، حتى لو كان التعدد معنى أو وصفًا مرتبطًا بالذات الإلهية، وكانوا يجيزون القول بأن الله «عالم قادر حيّ بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة» ومن أثبت منهم الصفات قال: «هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره... الخ»[3] .

(١) انظر فيما مضى هامش (٢) في الصفحة قبل السابقة. هذا ويحيل المعتزلة على الله تعالى أفعالاً كثيرة مثل: تعذيب أطفال المشركين، وتكليف العباد بما لا يطيقون، وإظهار المعجزة على يد الكذابين، كما يوجبون على الله تعالى أفعالاً كثيرة ترتبط بأصل العدل مثل الإقدار والتمكين ووجوب الثواب والعقاب واللطف والأعواض ... وكل هذه الأفعال ترتبط ارتباطاً مباشرًا بالقبح والحسن العقليين .

(٢) نهاية الإقدام في علم لكلام، ٤٠٦، مصور عن نشرة «جيوم»، مكتبة زهران، القاهرة .

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١: ٤٠٦، مصور عن طبعة جيوم، القاهرة، بدون تاريخ .

ومع أن اعتبار الشاهد يقضي بأن يكون العالم عالـمًا بعلم، ، وليس عالما بنفسه، فإن المعتزلة ضربوا بقياس الغائب على الشاهد عرض الحائط في مسألة الصفات ، لكنهم لم يجدوا حرجًا في التمسك به واستلهامه، وهم بصدد الكلام على الأفعال، فقاسوا أفعال الله تعالى على أفعال الإنسان، وهو تشبيه، ما في ذلك ريب؛ إذ العقل هنا حاكم على الفعل الإلهي بذات المعيار الذي يحكم به على الفعل الإنساني. ولعل هذا هو «المغمز» الذي قصده الشهرستاني في عبارته اللمّاحة: «وهم في الحقيقة مشبِّهة في الأفعال»، ونزيد على ذلك ما يمكن أن يلاحظه المدقق في عبارة الشهرستاني من أن البناء العقلي في مذهب المعتزلة قد اضطرب اضطرابًا شديدًا بين أصلي : التوحيد والعدل، وأن التنزيه الذي بلغ الأوج في أصل التوحيد سرعان ما هبط إلى شيء غير قليل من التشبيه في أصل العدل، من حيث اعتبار «الضرورة» في الحسن والقبح شاهدًا وغائبًا .

* * *

نفاة التعليل:

أما المدرسة الثانية التى تقف على الطرف المقابل في قضية التعليل فهي مدرسة الأشاعرة، وكما كانت قضية الحسن والقبح هناك القضية الأم التى انشعب عنها القول بالتعليل، فكذلك القول بنفي التعليل - هنا - ينبني على هدم الأساس ذاته الذي تبناه المعتزلة في أصلهم هناك . وأمر بدهى أن يعمد الأشاعرة إلى تحطيم فكرة «الذاتية» وفكرة «الوجوه» - الاعتزاليتين - ليعودوا بالحسن والقبح إلى علة أخرى خارجة عن الفعل، يربطون بها التحسين والتقبيح في الأفعال والأحكام وجودًا وعدمًا، هذه العلة هي «الشرع» الذي يأمر بالفعل فيصير حسنًا، أو ينهى عنه فيصير قبيحًا، وبهذا تؤول فلسفة الحسن والقبح برمتها - عند الأشاعرة - إلى الشريعة أمرًا ونهيًا، وبدون ورود الأمر أو النهى الشرعيين لا يعرف للفعل وجه حسن ولا وجه قبح؛ لأن الأفعال - بمعزل عن الشرع - مستويات في أنفسها، فلا هي حسنة ولا هي قبيحة ، وكما تقبل وصف الحسن إذا أمر الشرع بها، فكذلك تقبل - بنفس الدرجة - وصف القبح إذا ورد النهى عنها[1] .

وقد ذهب شيخ الأشاعرة ورائد مذهبهم: الإمام الأشعرى (ت: ٣٢٤هـ)

---

(١) لا ينطبق الأصل الأشعري في شرعية الحسن والقبح على كل معاني الحسن والقبح في الأفعال، فمن هذه المعاني ما يتفق =

مذهبًا موغلاً في تنزيه القدرة الإلهية عن أية شائبة تقدح في استقلالها وتفردها في إيجاد الذوات بأوصافها وأحكامها، فكما أن أعيان الحوادث لا يصح أن تحدث بذواتها أو بسبب صفة من صفاتها، بل لا بد لها من محدث موجد، فكذلك جميع أحكامها وصفاتها لا يصح أن تحدث بسبب يرجع إلى ذوات الحوادث وأعيانها، أو إلى وجه من وجوهها، بل لابد لها - هي الأخرى - من الحاجة إلى محدث الأعيان نفسه. ومن هذا المنطلق يؤكد الأشعرى أن «المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات ولا جوهر ولا عرض ولا سواد ولا بياض ولا قبيح ولا حسن، وأن جميع هذه الأوصاف تتعلق بمحدث العين، كما يتعلق به وصفها بالوجود والحدوث»[1]، وإذن فالحسن والقبح وصفان طارئان على الأفعال والأحكام لا بسبب من ذواتها أو أوصافها، بل بتأثير من محدث الأفعال رأسًا، والنتيجة المنطقية لهذه النظرة الجديدة أن يكون وصفنا لبعض الأفعال بالقبح ولبعضها الآخر بالحُسن « إنما يستحق ذلك فيها إذا وقعت تحت أمر الله ونهيه، وكذلك يجرى مجراه في وصفنا له بأنه طاعة ومعصية (...) لأجل الأمر والنهى»[2]. وقد ظهر الأصل الشرعى للتحسين والتقبيح - على استحياء - في كتابات الشيخ الأشعرى، لكنه ما لبث أن استعلن في كتابات التلاميذ، وذهبوا به إلى غاية بعيدة من التقعيد والتقنين، وبخاصة: إمام الحرمين الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) الذي حرص في تآليفه على التنبيه إلى أن مناقشة المعتزلة في مسائل التعديل والتجوير ربما تكون أقل مؤنة لو أنها توجهت مباشرة على أصلهم في الحُسن والقبح، فبانهدامه تنهدم كل أصولهم في هذا الباب أو - كما يقول الجويني - : « لو لزمنا أصلنا في نفى

=الأشاعرة مع المعتزلة في استقلال العقل بإدراكه حتى ولو لم يرد شرع، وهو: أ- الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص، مثل: العلم والجهل.

ب- وبمعنى موافقة الغرض أو مخالفته، مثل: العدل والظلم، فهذان المعنيان للحسن والقبح لا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في أن العقل يهتدي إليهما ويحكم بهما، سواء ورد بهما الشرع أو لم يرد. أما المعنى المتنازع فيه بين الفريقين فهو الفعل الذي يُمدح فاعله -أو يُذم- في الدنيا، ويثاب عليه -أو يُعاقب- في الآخرة- ومثل هذا الفعل لا يعرف العقل له -فيما يرى الأشاعرة- حسنًا ولا قبحًا إلا بطريق الشرع، والشرع حين يأمر به أو ينهى عنه لا يكشف فيه عن وجه حسن أو قبح، بل ينشئ فيه وصف الحسن حين يأمر به. أو وصف القبح حين ينهى عنه. (راجع من المصادر الأشعرية: كتاب الإرشاد ٢٦٥، غاية المرام ٢٢٥، شرح الموقف ٨: ١٨٢) .

(١) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: ٩٤، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م .

(٢) السابق، ٩٧ .

تقبيح العقل وتحسينه ففي التمسك به نقض جميع ما أصلوه»[1].

وقد انتهى الأشاعرة إلى صياغة في التحسين والتقبيح لا مكان فيها لدلالة العقل - مستقلاً عن الشرع - على حسن شيء أو قبحه في أحكام التكليف؛ لأن العقل إنما يتلقى ذلك «من موارد الشرع وموجب السمع، وأصل القول في ذلك: أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوى له في جملة أحكام صفات النفس»[2].

وكما أنكر الأشاعرة تقبيح العقل وتحسينه أنكروا كذلك ضرورية إدراك قبح القبيح وحسن الحسن، وقالوا بكسبية معرفتهما استنباطا من أحكام الشرع، فالعلم بالحسن والقبيح «من أفعال المكلفين طريقه الاكتساب والاستدلال، لا يعلم شيء من ذلك ضرورة ولا بديهة»[3].

ولعل نص العلامة التفتازاني يلخص فلسفة الأشاعرة في هذا الأصل تلخيصًا دقيقًا إذ يقول في عبارات موجزة «...فما ورد الأمر به فهو حسن، وما ورد النهى عنه فقبيح، من غير أن يكون للعقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته، حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسنًا وبالعكس»[4].

ولقد بينا من قبل أن «التمليل» فرع تقبيح العقل وتحسينه، ونبين هنا أنه بانهدام هذا الأصل في فلسفة الأشاعرة ينهدم معه التعليل في أفعال الله تعالى، فلا مكان - إذن - للقول بأنه يفعل كذا وإلا قبح، أو يجب أن يفعل كذا وإلا ترك واجبًا، بل يقال: إذا فعل صار فعله حسنًا. وكان الأشعرى شديد الإنكار على من يقول: «إن الله تعالى فعل كذا لكذا، أو إن الله تعالى فعل كذا وأراد به لطف غيره أو صلاحه؛ وذلك لإحالته أن يفعل الله تعالى الشيء لعلة أو لسبب»[5]، ولم يجد بأسًا في أن يتعامل مع ظواهر الآيات الموحية بالتعليل بما يخرجها عن هذا الظاهر، من مثل قوله تعالى: ﴿**وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا**﴾

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: ٢٨٦، تحقيق محمد يوسف موسى ....، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠م.
(٢) السابق، ٢٥٨.
(٣) ابن فورك، مجرد مقالات ....، ١٥.
(٤) شرح المقاصد، ٢: ١٠٩-١١٠.
(٥) ابن فورك، مجرد مقالات ....، ١٢٩.

(الزخرف:٣٢)، وقوله : ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾ (الفرقان: ٢٠) فإن ذلك لا يجرى عنده مجرى التعليل اللازم المتعين، الذي لا يصح معه فرض آخر، بل يصح ـ فيما يقول ـ أن يبسط الله الرزق لكل عباده، أو يضيقه عليهم جميعا، ولا يكون ذلك ممتنعًا مستحيلاً في العقل، ولا سفها، ولا خلاف الحكمة . وإذا كان رفع البعض على البعض ـ في الآية الكريمة ـ قد جرى على سنن الحكمة فليس ذلك لغرض اتخاذ بعضهم بعضًا سخريًّا، بل «لو حدث على غير ذلك كان حكمه حينئذ في الحكمة حكمه الآن»[١] . فالحكمة في الفعل الإلهي ليست تابعة لغرض يتحقق، ويرتبط به الحكمة وجودًا وعدمًا ـ إن صح هنا هذا الترديد، ولا تابعة لفوائد تترتب وتتعلق بها، بل الحكمة ليست أمرًا آخر وراء عين الفعل الإلهي نفسه، ولا يتحصل تفسيرها بأي معنى خارج عن فعله تعالى ، على أي وجه وقع هذا الفعل أو حدث. ويبلغ الأشعرى ذروة إنكار التعليل حين يجوز حدوث الأفعال من الله تعالى على خلاف الوجوه التى حدثت عليها ، ويكون ذلك منه -تعالى!- حكمة أيضًا وبنفس المعنى الأول[٢] .

بين التعليل والحكمة :

هذه الأصول الأشعرية تتكرر في مؤلفاتهم الكلامية بدءًا من كتابات الأشعرى وانتهاء بمتون المتأخرين وشروحها وحواشيها، في صيغة لا تعرف لينًا ولا هوادة في تقرير هذا المبدأ العقدي[٣] ، اللهم إلا ما نجده من التنبيه على الفرق بين الحكمة في أفعال ا لله وبين الغرض أو العلة الباعثة على الفعل، وأن الأولى وصف ذاتي للفعل الإلهي، بينما الثانية منتفية عنه جملة وتفصيلاً، والأشاعرة وإن كانوا يتفقون مع المعللة في ثبوت الحكمة في أفعاله تعالى، إلا أن معناها يختلف بين الفريقين اختلافًا كثيرًا: فالحكمة عند المعتزلة غاية وغرض وعلة باعثة على الفعل ، وإن كانوا يتحفظون، بأن الغرض يعود على العبد لا على الله تعالى؛ لتنزهه عن الانتفاع بالأغراض ، وهي عند الأشاعرة ليست

(١) انظر المصدر السابق، ١٣٨ - ١٣٩ .

(٢) انظر المصدر السابق، ١٤٠ - ١٤١ .

(٣) انظر على سبيل المثال: البغدادي، أصول الدين: ١٥٠، استانبول ١٩٢٨، الشهرستاني: نهاية الإقدام: ٤٠٠ وما بعدها، الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ٢٣٣، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة ١٩٧١م، الشريف الجرجاني، شرح المواقف ٨/ ٢٠٥، محمد بن يوسف السنوسي، عمدة أهل التوفيق في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، ٢٢٨-٢٣٠، ط. مصر، ١٣١٦ هـ .

شيئًا من هذه التعليلات؛ لأن الفاعل لغرض - عندهم - مستكمل به، ويلزمه النقص في فعله إن لم يتحقق، حتى مع افتراض أن الغرض عائد على غير الفاعل[1]، بل هي معنى من معاني الإحكام والإتقان ووقوع الفعل على وفق العلم. فالحكيم - فيما يقول الشهرستاني- هو «من كانت أفعاله محكمة متقنة، وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه، وإذا حصلت على حسب علمه، لم تكن جزافًا ولا وقعت باتفاق»[2] ، والحكيم -فيما يقول الآمدي (٥٥١ - ٦٣١ م)- لا يلزم أن يكون لفعله غرض ولا يكون فعله عبثًا لو خلا عنه؛ لأن العبث إنما يلزم لو كانت الأفعال قابلة للأغراض والمصالح، أما وهي ليست كذلك فإن الغرض غير لازم أصلاً، بل هو غير ممكن، ويكون إطلاقه - والحالة هذه - من قبيل المجاز أو التوسع في القول ، مثله في ذلك مثل من «يصف الرياح في هبوبها، والمياه عند خريرها، والنار عند زئيرها بكونها عابثة؛ إذ لا غرض لها ولا غاية تستند إليها . ولا يخفى ما في ذلك من التحجير بوضع ما لا أصل له في الوضع»[3] .

غير أننا نجد تطورًا لمعنى الحكمة، داخل المدرسة الأشعرية، لدى إمام بارز من أئمتها ، هو : الإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) ، والذي يُفهم من عباراته اقتراب معنى «الحكمة» من معنى «الغرض»، أو ملامسة المفهومين على

(١) انظر في معنى الأغراض العائلة إلى العبد عند المعتزلة، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٣٠١، والجويني، الإرشاد: ٢٨٧-٢٨٨، وانظر أيضًا د. محمد عبد الفضيل القوصي في أبحاثه الكلامية المتميزة، بعنوان: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، لحجة الإسلام الغزالي، ٥٩ وما بعدها، دار الطباعة المحمدية، القاهرة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م . وفيما يتعلق بانتقادات الأشاعرة لمعنى الاستكمال بالغرض في الفعل الإلهي، راجع: الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ١: ٣٥٠، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٦م. هذا، ولا يرتضي ابن تيمية -وتلميذه ابن القيم- مذهب المعتزلة في أن الأغراض في أفعاله تعالى تعود على العباد، وإنما تعود -في رأيهما- إلى الله أيضًا، وعند ابن تيمية أن الفعل الخالي من منفعة تعود على الفاعل هو في حكم الفعل العبث، مثله مثل الفعل الخالي من قصد الفاعل. ويرى أيضًا أن المعتزلة وقفوا بقضية التعليل في منتصف الطريق، وأن العبث الذي فرُّوا منه في قولهم بوجوب التعليل وقعوا فيه حين نفوا رجوع الغرض والفائدة إلى الله تعالى. انظر: منهاج السنة النبوية، ٢: ٣١٣، تحقيق د. محمد رشاد سالم، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، وأيضًا مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، ٨: ٨٨ .

(٢) نهاية الإقدام ، ٤٠١ - ٤٠٢ .

(٣) غاية المرام، ٢٣٣. تعتمد نظرة الآمدي -في هذه المسألة- على ما يُسمَى في المنطق بتقابل الملكة والعدم، وهو تقابل بين أمرين: أحدهما وجودي والآخر عدمي، مثل: الحياة والموت، والبصر والعمى، وهذا التقابل يشبه المتضادين في أنهما لا يجتمعان في محل ويمكن أن يرتفعا -معًا- عن محل آخر، فمثلاً: يمكن سلب العمى عن الشخص البصير، أو البصر عن الأعمى؛ لأن الموصوف قابل لهذا الوصف أو لضده، لكن لا يمكن وصف الحجر -مثلاً- بأنه أعمى؛ لأنه غير قابل لا للبصر ولا للعمى. وهكذا أفعال الله تعالى لا تقبل الغرض أصلاً -فيما يحلل الآمدي- حتى توصف بالعبث إذا خلت عنه، فلا يصح -والحالة هذه- وصفها بالعبث إلا إذا صح قولنا: إن الحجر أعمى؛ لأنه خال عن البصر.

الأقل، كما يظهر من تحليله لمعنى الحكمة في كتابه الشهير: الاقتصاد في الاعتقاد، حيث رجع بها إلى معنيين أساسيين ، الأول : العلم والإحاطة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة «والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم الغاية المطلوبة منها ، والثاني : القدرة على إيجاد الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه»[1]. ورغم أن المعنى الأول؛ الذي يصرح فيه الغزالي بلفظ: «الغاية» يعد تطورًا للمذهب الأشعرى في اتجاه مذهب المعللين، فإن الغزالي حرص على أن تظل المسافة بعيدة بينه وبينهم، وذلك بوصفه الأفعال الإلهية بأنها قاصدة وحكيمة في حد ذاتها «لا بحكمة مضافة سابقة، وأن الأفعال الإلهية وإن كان لها غاية فليس ذلك لمراعاتها لحكمة منفصلة سابقة أو لاحقة، بل لأنها أفعاله سبحانه، وهو الحكيم العدل الجواد»[2].

ويستطيع الباحث أن يؤكد تطور قضية التعليل في كتاب : «الاقتصاد في الاعتقاد»، وأنها رغم تطورها لم تخرج عن الإطار الأشعرى، خاصة حين مزج الغزالي الحكمة والغاية والقصد بالفعل الإلهي ذاته، ولم يفترض - حتى على مستوى التصور - انفصالاً بين الفعل وبين حكمة يتغياها الفاعل، أو غرض مقصود يبعثه على الفعل .

الأشاعرة الأصوليون:

ولكن هل بقي موقف الأشاعرة الكلامي على ما هو عليه في مباحث القياس في علم أصول الفقه؟ أو أنه أخذ سمتًا جديدًا في مسألة تعليل الأحكام الشرعية؟

إن نظرة سريعة على مؤلفات الأشاعرة الأصولية تكشف عن أن جمهور الأشاعرة ثبتوا على موقفهم الرافض للتعليل، وإن كان قلة قليلة قد ازدوج لديها الخطاب بين الكلام والأصول، فنقضت في علم الأصول ما أصلته في علم الكلام . وهكذا وجدنا الجويني يصرح في أكثر من موضع في الأصول بأن العلة ليست مؤثرة في الحكم، وأنها لا تتعدى معنى «الأمارة»؛ لأن العلل العقلية المؤثرة في الحكم وجودًا أو عدمًا لا حقيقة لها في فلسفة الأشاعرة أصلاً، «وما يسمى علة سمعية فهي أمارة في مسلك الظن»[3].

والغزالي، الذي كاد أن يخرج بقضية

(١) د. محمد عبد الفضيل، هوامش ...، ٦٣ .

(٢) السابق، ٧٠ .

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢ : ٥٥١ (فقرة رقم ٨٠٦)، تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

التعليل عن مسارها الأشعرى في علم الكلام عاد في كتاب «المستصفى» أشعريًّا خالصًا، رافضًا للتعليل بأي معنى من معانيه ، فعلة الحكم ـ عنده ـ ليست إلا «علامة منصوبة على الحكم، ويجوز أن ينصب الشرع «السكر» علامة لتحريم الخمر، ويقول: اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر؛ ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل أيضًا، ويجوز أن يقول : من ظن أنه علامة للتحليل فقد حللت له كل مسكر، ومن ظن أنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر، حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون، وكلهم مصيبون»(١) .. وبهذا النص يقطع الغزالي كل أمل في تعليل الأحكام الشرعية بعلل ثوابت، ولدرجة تجويز أن يكون المعنى الواحد أمارة على الحل، وأمارة على الحرمة، وأمارة عليهما معًا باعتبار واعتبار . وهنا يتسق الغزالى مع أصوله الكلامية التى تقرر أن الله هو الفاعل الحقيقي، وأنه لا يفعل شيء في شيء، ولا يوجب شيء شيئًا، وأن ما يعتقد ـ في العادة ـ من ارتباط حتمى بين ما يسمى سببًا ومسببًا ليس ضروريًّا عند الأشاعرة، ويهمنا من كل ذلك رصد «الاتساق» عند الغزالي بين مذهبه الكلامي والأصولي، وهو اتساق نبه على ضرورة التزامه علماء الأصول أنفسهم .

وربما كان الآمدى (ت ٦٣١هـ) أبرز من خرج من عباءة المذهب الأشعرى، واضطرب تنظيره لقضية التعليل بين الكلام والأصول. وقد مر بنا موقفه في كتابه : «غاية المرام» ، وكيف كانت نظرته الرافضة للتعليل مؤسسة على تحليل دقيق تفرد به، لكنه عاد في كتابه: «الإحكام في أصول الأحكام» ليدافع عن التعليل ويتبناه في كثير من نصوصه مثل قوله : «إن الإحكام إنما شرعت لمقاصد العباد : أما أنها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الإجماع والمعقول»، وقوله: «فلو كان شرع الأحكام في حق العباد لا لحكمة لكانت نقمة لا رحمة، لما سبق، وأيضًا ، قوله عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار، فلو كان التكليف بالأحكام لا لحكمة عائدة إلى العباد لكان شرعها ضررًا محضًا، وكان ذلك بسبب الإسلام وهو خلاف النص »(٢).

ويدرج الرازي (ت ٦٠٦هـ) في

(١) المستصفى في علم الأصول، ٢: ٢٣٨، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٤ هـ .
(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ٣: ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ب. ت.

الدرب نفسه، مع تدقيق في التفاصيل والبرهنة على استحالة تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح والعلل والأغراض، ويُعد الرازي - بحق - أعتى خصم عرفته قضية التعليل، وقد ناظر خصومه المعتزلة بفنون من المناظرات نعتقد أنها جديرة بدراسة مستقلة. ولعل خصومته هذه حملت الشاطبي على أن يعده في أول كتاب المقاصد «رأس» نفاة التعليل، إذ لم يذكر غيره من النافين على كثرتهم. ويعد كتاب: «المحصول في أصول الفقه» من أجمع كتب الرازي وأدقها تصويرًا لآرائه الأصولية، وتسلط الذهنية الأشعرية على مذهبه، وفي هذا الكتاب - وكعادة الأصوليين في مؤلفاتهم - عرض الرازي لمطلب التعليل في فصل مطول خصصه لبيان «دلالة المناسبة على العلية»[(١)]، وصدَّره بدعوى تقرر أن «المناسبة تفيد ظن العلية، والظن واجبٌ العمل به» ثم راح يثبتها من مسلكين: مسلك المعللين، ومسلك نفاة التعليل. وفي المسلك الأول طرح وجوهًا ستة من أدلة المعللين: العقلية والنقلية، تدور كلها حول إثبات تعليل أحكام الشريعة بمصالح العباد. وفي ثنايا هذه الأوجه يذكر الرازى مذهب المعتزلة في وجوب المصلحة والغرض، ومذهب الفقهاء في الحكمة، ثم يختتم هذا الوجه بقوله: «فهذا هو الكلام في تقرير هذه المقدمة»[(٢)].

وهنا يجب التيقظ إلى أن كل ما ذكره الرازي في المسلك الأول من التقرير لا يمثل شيئًا من مذهبه في قضية التعليل، لا المذهب الكلامي ولا الأصولي؛ لأن هذه الوجوه الستة إنما هي حكاية مذهب المعللين في إفادة المناسبة ظن التعليل، ومن هنا يخطئ القارئ هدفه، في التعرف على مذهب الرازي في التعليل، لو راح يستنبطه من وجه من هذه الوجوه، أو منها مجتمعة، أو يفهمها على أنها اعتقاده في الموضوع[(٣)].

أما المسلك الثاني في بيان إفادة

= وانظر أيضًا: ٤: ٣٣٣، حيث يرفض مصطلح «الأمارة»، في قوله: إن «إثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن إسناده إلى مجرد إثبات حكم الأصل دون جامع بينهما، والجامع يجب أن يكون في الأصل بمعنى «الباعث» لا بمعنى «الأمارة» على ما سبق تقريره».

(١) المحصول في علم أصول الفقه، جـ٢، قسم ٢ : ٢٣٧-٢٧٣. الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٢) السابق، ٢٤٢ .

(٣) أفرد د. أحمد الريسوني في كتابه القيم : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م) فقرة مطولة بعنوان موقف الرازي من التعليل (ص١٨٨ - ١٩٤)، نقل فيها أربعة أوجه مما ذكره الرازي، وظنّها -لطولها وتشعبها- أدلة للرازي، وبنى على ذلك نتائج تلخصت في أن الرازي من المعللين، وأنه «لفرط تحمسه=

المناسبة ظن العلية فهو ما يعبر - في دقة - عن مذهب الرازي في التعليل، وقد استهله بقوله: «نسلم أن أفعال الله وأحكامه يمتنع أن تكون معللة بالدواعي والأغراض، ومع هذا فندعى أن المناسبة تفيد ظن العلية»[1].

وقد يبدو أن ها هنا تعارضًا - في موقف الرازي - بين تسليمه إفادة المناسبة ظن العلية، وإنكاره تعليل أحكام الله بالعلل والأغراض، إذ حصول الظن بأن هذه المناسبة علة في حكم ما من الأحكام يستبطن - منطقيًّا - التسليم بمبدأ التعليل، ومع استبعاد هذا المبدأ لا تحصل الدلالة بأية مرتبة من مراتب العلم، لا ظنًّا ولا غيره. فنفى مبدأ التعليل يستلزم عدم إفادة المناسبة ظن التعليل، وحصول الظن بالعلية يستلزم علاقة العلة والمعلول، ومع إثبات هذه العلاقة ونفي مبدأ التعليل يبدو الأمر وكأنه جمع بين نقيضين .. ومرة أخرى نضع أيدينا على العلاقة الوثقى بين الأصل الكلامي والمذهب الأصولي في كتابات هؤلاء الأعلام، وبحيث يجب البحث عن مفتاح الفهم في حل ما يبدو مفارقة في كلام الرازي في ميدان علم الكلام، فالرازي هنا يسند ظهره إلى فكرة «الاقتران العادي في فلسفة الأشاعرة التي تحطم أية علاقة حتمية ضرورية بين العلة والمعلول، والتي أدت إلى استبعاد مبدأ «العلية» من منطق الأشاعرة؛ وهذا الاستبعاد وإن ألغى علاقات التأثير الضروري بين الأحكام، فإنه لا يلغى «دلالات» الأحكام بعضها على بعض، وغاية ما في الأمر أن تبقى الدلالة في دائرة «الظن»؛ لأن حكم العادة كاف في تحصيل الظن بالحكم. ويضرب الرازي مثلاً لذلك: نزول المطر عند الغيم الرطب، وحصول الشبع عقيب الأكل، والاحتراق عند مماسة النار، فكل هذه المسببات غير واجبة عن أسبابها، وحكم العادة هو ما يحصل به ظن يقارب اليقين بأن هذه المقترنات تحدث على أوضاعها التي ألفناها. ثم يقيس الرازي مسألته هذه على مجارى العادات وأحكامها فيقول: «إنا لما تأملنا الشرائع وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين، لاينفك

=للدفاع عن التعليل يكاد يكون معتزليًّا، فهو حين جعل من أدلة رعاية الله للمصالح كونه -سبحانه- خلق العبد للعبادة، قال: «فلابد أن يزيح عذره، وذلك برعاية مصالحه» (ص. ١٩)، ويعقب د. الريسوني على الشاطبي بأنه «لا يسوغ له أن ينسب الرازي إلى إنكار التعليل البتة، «وأن من الواضح جدًّا أن المصالح والمفاسد - عند الرازي - هي العلل الحقيقية المؤثرة في شرع الأحكام ... إلخ. وحقيقة الأمر أن هذه الاستنتاجات لا تصور حقيقة مذهب الرازي في التعليل، وأن نصوصه لا تسمح بهذا الاستنتاج.

(١) المحصول، جـ ٢، ق ٢، ص ٢٤٠.

أحدهما عن الآخر، وذلك معلوم بعد استقرار أوضاع الشرائع، وإذا كان كذلك، كان العلم بحصول هذا مقتضيًا ظن حصول الآخر، وبالعكس، من غير أن يكون أحدهما مؤثرًا في الآخر وداعيًا إليه، فثبت أن المناسبة دليل العلية مع القطع بأن أحكام الله تعالى لا تعلل بالأغراض»[١] .

وفي هذا الوجه تترادف عباراته القاطعة بنفى التعليل ، مثل: «فثبت أن تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح باطل»[٢] ، ومثل: «لا يمكن القول بأن الله تعالى لا يفعل إلا ما يكون مصلحة للعبد»[٣] .

وقد اشتمل هذا الوجه على أدلة ثمانية من أدلته القاطعة المانعة من التعليل -على حد قوله- استغرقت أكثر من عشرين صحيفة من كتاب: المحصول .

* * *

نظرية المقاصد والتعليل:

ونكتفي بهذا القدر من إشكالات «التعليل» وقد حملنا على بحثها - في شيء من الإطالة - محاولة الكشف عن العلاقة الخفية بين تعليل الأفعال في علم الكلام وتعليل الأحكام في علم الأصول، وبحيث يطرد الحكم بأن من يثبت التعليل في علم الكلام يلزمه إثباته في الأصول، والعكس صحيح أيضًا . ولعل إثبات الطرد في هذه العلاقة يبرر مشروعية التساؤل عن حالة الإمام الشاطبي في علاقة نظريته المقاصدية بقضية التعليل. وربما كان ضربًا من تحصيل الحاصل، البحث في أهمية مبدأ التعليل في نظرية المقاصد. وقد ألمحنا في بداية البحث إلى أن الشاطبي نفسه لم يسعه - في مقدمة كتاب المقاصد - إلا أن يتوقف - وفي عبارات محدودة - عند قضية التعليل؛ لينبه إلى هذا الربط المنطقي بين القضيتين، ونضيف هنا أنه ما كاد يفرغ من تقسيم سريع لأنواع المقاصد حتى وجد نفسه وجهًا لوجه أمام مبدأ التعليل، وضرورة وضعه أولاً كمسلمة مفروغ من ثبوتها حتى يسلم له تقسيمه الأولى لمقاصد الشريعة. فبادر قارئه بقوله: «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع، وهي: أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل»[٤].

وإذن فالخطوة الأولى في نظرية

(١) السابق ٢٤٧.
(٢) السابق ٢٥٠ .
(٣) السابق ٢٥٥ .
(٤) الموافقات ٢ : ٦ .

المقاصد لا تبدأ إلا من مسلمة «التعليل» وبدونها لا يمكن البدء في المقاصد لا تقسيمًا ولا تأسيسًا . وهذه المقدمة المسلمة هنا في قسم المقاصد يصفها الشاطبي بأنها «دعوى لابد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادًا ، وليس هذا موضع ذلك»[1] . ويفيدنا هذا النص أمرين:

الأول: أن التعليل يجب أن يكون مسلما في باب المقاصد.

الثاني: أن التعليل وإن كان مسلمًا هنا فإنه في الأصل دعوى قابلة للصحة والفساد، ومن ثم فهي مطلوبة بالبرهان، وقد حمل بعض الباحثين كلام الشاطبي هذا على محمل التعارض والتناقض؛ لأن وصف التعليل بالمصالح والمقاصد بأنه «مسلمة» يعني أنها ليست موضع خلاف، ومع ذلك يقول: إنها تحتاج إلى برهان، وهذا ليس من شأن المسلمات، بل كيف تكون مسلمة مع اعترافه بأنها قد وقع الخلاف فيها في علم الكلام[2]؟.

وحقيقة الأمر أن الشاطبي على وعي دقيق بما يقول ، وأن تأصيله هذا يتفق وتأصيل أئمة المعقول في تراث الإسلام من أن لكل علم من العلوم مبادئ هي مسلمات في هذا العلم الذي تستخدم فيه، إما لأنها قضايا واضحة بذاتها فتستغنى عن البرهان، أو هي قضايا نظرية، وعندئذ يبرهن عليها في علم آخر أعلى من العلم الذي يستعملها كمسلمات؛ وذلك لأن البراهين المستخدمة في كل علم لولا أنها ترتكز -في النهاية- على مسلمات مفروضة الصدق في هذ العلم نفسه؛ ما أمكن البحث في مطالب العلم لإثبات العوارض الذاتية لهذا الموضوع أو ذاك من موضوعات العلوم[3] .

والشاطبي - وهو يقرر تسليم هذه المقدمة في الأصول - ينطلق - تحديدًا - من هذه القاعدة، فهو ينبه إلى ضرورة وضعها مسلمة في المقاصد؛ مما يعنى أنها في مواضع أخرى ليست مسلمة، إذ هي في علم الكلام قضية خلافية، بل هي لفرط الخلاف فيها شطرت نخبة ممتازة من قمم الفكر الإسلامي شطرين : شطرًا يثبتها، وآخر ينكرها؛ نظرًا لمآزق

---

(١) السابق . ن . م .

(٢) علق د. الريسوني (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ١٦٩ - ١٧٠) على نصوص الشاطبي هذه بما يعني أنه متناقض ومضطرب بين الوصف بالمسلمة ، والحاجة للبرهان. وأنه كان ينبغي على الشاطبي أن يثبت هذه المسلمة بالأدلة في معرض كلامه عن التقاضـ...

(٣) راجع - على سبيل المثال - ابن سينا ، الشفاء ٢ : ٣٨٢، الطبعة الأولى .

عقدية كانت كافية - عندهم - لأن ينفضوا منها أيديهم جملة وتفصيلاً .

وإذن فالبرهنة على هذه المسلمة في علم المقاصد خروج على قانون النظر، وهذا ما عناه الشاطبي بقوله :«وهذه دعوى لابد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادًا ، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام (...) ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة»(١) .

وقد يُظن أن الشاطبي خرج بالفعل على هذا القانون؛ لأنه استدل على «مسلمة التعليل» بآيات وأحاديث مستقرأة من الشريعة. ذكرها في نفس الموضع الذي قدم له بهذه المسلمة، غير أن الشاطبي تحوط لمثل هذا التوهم، فنبه قارئه إلى أن هذه الشواهد ليست أدلة على المسلمة، بل هي من قبيل التنبيه عليها، فقال في عبارة شديدة الإيجاز : «والمقصود التنبيه». ومرة أخرى تبلغ دقة الشاطبي ومنهجيته، منتهاها؛ لأن علماء المعقول يقررون أن البديهيات - وما إليها - وإن كان لا يستدل عليها فإنه يمكن أن ينبه عليها؛ لخفائها وغموضها أحيانًا، وإذن فهذه الشواهد تنبيهات لا دلائل.

الخلفية الكلامية لنظرية المقاصد:

ونعود إلى الأسئلة التى طرحناها في بداية هذه الورقة، بحثًا عن الخلفية الكلامية التى تقف وراء هذه النظرية الرائعة، ونتساءل مرة ثانية: هل كان الشاطبي معتزليًّا، ومن ثم استطاع أن يذهب في التعليل إلى حد إثبات مقاصد للشارع؟ أو كان أشعريًّا، وإذن فكيف استقام له القول بالمقاصد؟ أو أنه أراد لنظريته أن تقوم في فراغ لا يعوّل فيه على أصول كلامية؟

وقبل أن نحاول الإجابة على هذه الأسئلة نشير إلى «صعوبة» تحول دون تحرير الإجابة تحريرًا علميًّا، وهذه الصعوبة هي صمت المصادر - التى ترجمت للشاطبي - عن تحديد مذهبه الكلامي؛ مما يدفع الباحث إلى الاعتماد على الفروض، وتلمس الأشباه والنظائر.

وأول فرض يتبدى هنا هو الظن بأن الشاطبي من المعتزلة ؛ لأنه قائل بالتعليل في الأحكام - على الأقل - فهو مصرح به، ثم هو مقتضى نظرية المقاصد، ولو صح هذا الفرض لكنا أمام نظرية محكمة البناء والأسس، لكن عقبة تحول دون

(١) الموافقات : ٢ : ٦ .

هذا الافتراض، تمثلت في أقوال متناثرة للإمام الشاطبي يتضح منها أنه خصم لمذهب الاعتزال، وفي أصل من الأصول التي ترتبط بها نظريته المقاصدية ارتباطًا عضويًّا، وأعني به: أصل التحسين والتقبيح العقليين، فقد ذكر في المقدمة العاشرة من المقدمات التي صدر بها كتاب الموافقات، « أن النقل والعقل إذا تعاضدا على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[1] .

ولا يسع الباحث إلا أن يتوقف أمام هذا النص الذي يمثل «عقدة» في منظومة الشاطبي التعليلية، الباحثة عن روح الشريعة ومقاصدها، وارتياد آفاقها البعيدة . ومن شأن ذلك تجاوز ظواهر النصوص وحدوده القريبة.

ويزداد القارئ حيرة وهو يواصل مع الشاطبي استدلالاته على هذه المقدمة، ومن بينها - فيما يقول - : «ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح»[2] .

ومع هذا النص - الصريح - تسقط كل الاحتمالات التي يمكن أن تنحاز بالشاطبي إلى معسكر المعتزلة، على الأقل: في قضية التعليل، التي بينا - في تكرار ممل - أنها ترتبط بتحسين العقل وتقبيحه ارتباطًا لا فكاك له .

ونتساءل من جديد : ماذا يتبقى لقضية التعليل - ومعها : نظرية المقاصد - من مبررات عقلية لو أننا صادرنا على العقل مهمة التحسين والتقبيح؟ كيف وما شنع به المعللون على الأشاعرة إنما هو حكم العقل بأن ذلك عبث قبيح مستحيل الوقوع في أفعال الحكيم وأحكامه؟ ولو أن منكرًا أنكر نظرية المقاصد برمتها، فبماذا نعارضه؟ وماذا في أيدينا من سند نمنع به إنكاره غير القول بأن العقل يقبح أن تصدر من الحكيم أحكام من غير مقاصد؟! إن هذه المقدمة التي أصّلها الشاطبي على تقديم النقل على العقل ومصادرة تقبيح العقل وتحسينه كافية في تقريب الشاطبي ليس من مذهب الأشاعرة فحسب ، بل تكاد توقفه على قدم المساواة مع الظاهرية، ويبدو أنه استشعر شيئًا من هذا التوافق فتساءل قائلاً : فإن قيل : هذا مشكل من أوجه:

---

(1) الموافقات : ١ : ٨٧ .

(2) السابق ، ن . م .

الأول: أن هذا الرأى هو رأى الظاهرية ؛ لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان، وحاصله : عدم اعتبار المعقول جملة...[(١)]» .

ولا يهمنا أن نسترسل مع إجابات الشاطبي على هذا الاعتراض، بقدر ما يهمنا التوقف عند «نفي» تقبيح العقل وتحسينه مع التمسك بالمقاصد والأغراض، فهذه مشكلة بكل المقاييس، إذ اللازم المنطقى لهذا النفى إنما هو الوجه الأشعرى النافى للتعليل، والشاطبي ليس أشعريًا ؛ لأن قضية التعليل عنده أصل ثابت لا يهتز، ثم إن نبرته في نقد المذهب الأشعرى نبرة عالية وحادة؛ استمع إليه في نقده الحاد للرازي وعبارته الصارمة التى يقول فيها: «...وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد ... والمعتمد إنما هو أنا استقرأنا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[(٢)] . وكان من المنتظر من الشاطبي، وقد اعتمد التعليل كما يقول، ألا يهدم الأصل الذي بنى عليه المعللون جميعًا، ولو أنه اقتصر على اعتماد التعليل دون هدم أصله لكان متسقًا تمام الاتساق، لكنه لم يفعل، وهكذا: يتبنى الشاطبي مذهب المعتزلة في التعليل، في الوقت الذي يرفض فيه أصل الحسن والقبح العقليين، ويتبنى أصل الأشاعرة في الحسن والقبح الشرعيين، في الوقت الذي يرفض فيه مذهبهم في نفى التعليل، أو لنقل : إنه تبنى مذهبًا ونقض أصله، وقبل أصلاً ورفض مذهبه. ومع هذه المفارقة الحادة يصعب القول بأن نظرية المقاصد تتأسس على أصول كلامية متسقة، وإن أمكن القول بأنها قامت على أصلين متدابرين لا يثبت أحدهما إلا ريثما ينتفى الآخر.

ويبقى لدينا تساؤل أخير : إذا صعب تصنيف الشاطبي -من زاوية منهجية بحتة- تحت أصل كلامي : أشعرى أو معتزلي، فهل يمكن القول بأنه عوّل في بناء نظريته على أصل آخر خارج علم الكلام؟

إن نصوص الشاطبي تصرح بأنه

(١) السابق ، ٨٨ ، وانظر أيضًا ، د. عبد المجيد التركي : مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي ٤٩١ . ترجمة د. عبد الصبور شاهين ، دار الغرب الإسلامي ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

(٢) الموافقات ٢ : ٦ .

يعول على «استقراء الشريعة» في القول بالتعليل، وأن هذا الاستقراء لا تمكن المنازعة فيه لا من الرازي ولا من غيره.. إذن فهل نحن أمام أصل جديد اكتشفه الشاطبي لبناء نظريته، وسماه: «الاستقراء» ! إن من حسن حظ القارئ أن الشاطبي لا يتركه يذهب بعيدًا في تحديد المقصود من الاستقراء، وهل هو استقراء تام لأحكام الشريعة حكمًا حكمًا، واستخراج ما تتضمنه وتنطوي عليه هذه الأحكام من مصالح ومقاصد، ثم الصعود من تصفح الأمثلة الجزئية إلى صياغة قانون كلي يقول: إن الشريعة موضوعة لأغراض ومنافع؟ أو هو أمر آخر؟

لقد أراح الشاطبي قارئه منذ البداية ووضع يده على المقصود من الاستقراء، وأنه الآيات الكريمة والأحاديث الصحيحة التى تفيد تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، والتى تستخدم فيها لام التعليل، ولام «كي» والتي انتهى منها الشاطبي إلى القول بأنه «إذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة (...) فلنجر على مقتضاه، ويبقى البحث في كون ذلك واجبًا أو غير واجب موكولاً إلى علمه»[1] . وتحليل هذا النص يثير عدة تحفظات نختم بها بحثنا هذا، ونجملها فيما يلي:

أولاً: هذا الذي يذكره الشاطبي مقتول بحثًا في كتابات المتكلمين والأصوليين من الأشاعرة والمعتزلة والظاهرية أيضًا . وهو ليس تأصيلاً جديدًا بقدر ما هو تفضيل لبعض الأدلة على بعض، والذي انتقاه الشاطبي في هذا المقام هو دليل «السمع» الذى احتج به المعتزلة وناقشه الأشاعرة، وقد ذكره الرازي ضمن الوجوه الستة في مطلب الدلالة على إفادة المناسبة ظن العلية، وصدَّره بقوله : «... وخامسها: النصوص الدالة على أن مصالح الخلق ودفع المضار عنهم مطلوب الشرع»[2].

وقد عارض الرازي هذه الوجوه ـ بما فيه الوجه الخامس ـ بأدلة من عنده تبطل القول بالتعليل.

وإذن فدلالة الاستقراء غير مسلمة عند كثيرين من أئمة الكلام والأصول، ولهم عليها مناقشات تدور حول صرف دلالة الآيات عن معنى التعليل إلى معنى

(١) السابق ٢ : ٧ .
(٢) المحصول جـ ٢ ، ق٢ ، ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

آخر، فالشهرستاني - مثلاً - يؤكد أن «اللام» في هذه النصوص، لام المآل، وصيرورة الأمر، وصيرورة العاقبة، لا لام التعليل»(١).

والآمدى، بعد ما يسرد الآيات الكريمة، يعقب قائلاً: « فليس المراد بها التعليل، وإنما المراد تعريف الحال في المآل (...)، وعلى هذا يخرج كل ما ورد في هذا الباب من الآيات والدلالات السمعيات، ونحن لا ننكر أن ذلك مما يقع . وإنما ننكر كونه مقصودًا بالتكليفات والأمر بالطاعات ، حتى يقال: إنه خلق لكذا، أو لعلة كذا. بل تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا»(٢).

ونحن من جانبنا لا ننكر أن تخريجات الأشاعرة لهذه السمعيات غير مقنعة؛ إذ السمعيات تدل على التعليل جملة وتثبت المقاصد العامة البعيدة، ولكن الذي نتحفظ عليه هو أن الاستقراء المبنى على تصفح النصوص إذا كان بهذا الحجم من المناقشة فهل يمكن الاطمئنان إلى تأكيد الشاطبي بأن هذا الاستقراء استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره؟!

ثانيًا : قد يجرنا هذا النص - من جديد - إلى الظن بأن الشاطبي يميل إلى الاعتزال، ومستندنا في هذا الظن قوله: «ويبقى البحث في كونه (= التعليل) واجبًا أو غير واجب موكولاً إلى علمه» فهذا القول يكشف عن اتجاه اعتزالي مستتر بين السطور؛ لأن الشاطبي لا يتوقف في «التعليل» عند حدود التأصيل، بل يذهب في هذا السبيل خطوة أبعد يستشرف منها أصل المعتزلة في القول بوجوب التعليل في أفعال الله تعالى، وهذا ما يفهم من عبارته المفتوحة للجواز والوجوب على قدم المساواة ، وكل ما في الأمر أنه يكل القطع في هذه المسألة إلى علمه تعالى . والشاطبي - في هذا النص - يتسق مع ما ينبغي أن يمهده لنظرية المقاصد، إذ لولا التعليل - الجائز أو الواجب - ما سلمت للشاطبي جملة واحدة من كتاب المقاصد.

ثالثًا: تعميم الشاطبي بأن أمر التعليل مستمر في جميع تفاصيل الشريعة تعميم كاسح، والنصوص المحدودة التى استشهد بها لا تساعده على هذه النتيجة ، فمن المعلوم أن كثيرًا من أحكام الشريعة غير معلل، والنصوص نفسها تشير إلى ذلك، وإلا فماذا يعنى قول «أبى الزناد» فيما يرويه عنه الإمام

(١) نهاية الإقدام ٤٠٤ .
(٢) غاية المرام ٢٤١ ، ٢٤٢ .

البخاري : « إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرًا على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بدًّا من اتباعها ، وذلك أن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة»[1] . وكذلك قول عمر- رضي الله عنه - في الموطأ : «عجبًا للعمة تورث ولا ترث»[2] .

وما لنا نذهب بعيدًا في تلمس نقض التعميم في استقراء الشاطبي، وهو نفسه قد ضرب فيه بأكثر من معول، ويكفينا من ذلك أن أحكام العبادات - بأكملها - غير معللة عنده، والاستقراء أيضًا هو الذي دله على «تعبدية» هذا القسم الضخم من أحكام الشريعة وخلوه من التعليل . بل إنه لا يرى قيمة علمية لمحاولات العلماء السابقين في اكتشاف مقصد أو علل يعللون بها أحكام العبادات، ويعترف بأنه لا يعلم وجهًا لاختصاص الصلوات بأفعال وحركات وهيئات مخصوصة، ولا يعلم لماذا لا تصح الطهارة إلا بماء طهور، مع أن الماء الطاهر يحقق نفس الغاية؟ وكيف يغني التيمم عن الوضوء مع خلوه من أية نظافة حسية ؟ إلى أمثلة عديدة ذكرها في المسألة الثامنة عشرة من النوع الرابع من المقاصد ، وعنونها بقوله : «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف: التعبد، دون الالتفات إلى المعاني»[3] ، مما حمل واحدًا من أعظم رواد «المقاصد» في عصرنا الحديث على أن يبدي تبرمه من مفارقات الشاطبي هذه، قائلاً: «واعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين: الثامنة عشر، والتاسعة عشر، من النوع الرابع من كتاب المقاصد كلامًا طويلاً في التعبد والتعليل، معظمه غير محرر ولا متجه، وقد أعرضت عن ذكره هنا لطوله واختلاطه»[4] .

وأخيرًا : لم يكن الشاطبي أشعريًّا بالمعنى الدقيق، ولا معتزليًّا، ولا ظاهريًّا، ولم يجر على سنن الفقهاء في القول بالحكمة، ولا تفرد باكتشاف أصل جديد لم يعرفه القدماء، ورغم ذلك استطاع صوغ نظرية في المقاصد، لولاها لظل جانب كبير من جماليات الشريعة

(١) نقلاً عن العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية ٢٤٠ ، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي ، دار النفائس ، الأردن ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م .

(٢) المصدر السابق، ن . م .

(٣) الموافقات ٢ : ٣٠٠ وما بعدها ، انظر أيضًا د. الريسوني : نظرية المقاصد .. ١٧١ - ١٧٢ .

(٤) العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ٢٤٦ .

ومحاسنها رهن الخفاء والاستتار. فكيف تم له ذلك؟ سؤال تثيره هذه الورقة المتواضعة، وتثير معه الرغبة في المزيد من البحث بغية الإجابة عليه إجابة علمية محددة .





أبحاث

مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة (*)

أ. د. طه عبد الرحمن (**)

هذه المقالة ننشرها بما فيها من أفكار جديدة في مجال المقاصد فتحا لباب الحوار، وعملاً لمناقشات جادة، ولا سيما أنها تقدم مشروعا جديدا ومتكاملاً في مجال المقاصد الشرعية. (التحرير)

لقد جرت عادة الأصوليين أن يجعلوا «مبحث المقاصد» قسمًا من أقسام العلم الذي يختصون بالنظر فيه، إلا أن نصيبه من هذا النظر، وإن أفلح في إظهار أهميته البالغة في التشريع الإسلامي، فإنه بقي دون النصيب الذي يتمتع به «مبحث الأحكام» مع أن القاعدة المقررة عندهم أن لكل حكم شرعي مقصدًا مخصوصًا، فكن ينبغي أن لا تقل عنايتهم بالمقاصد عن عنايتهم بالأحكام.

وغرضنا في هذا البحث هو أن نبين كيف يمكن أن نجدد علم المقاصد الذي يعد مبحثًا مندرجًا في علم أصول الفقه، ونأتي بهذا البيان في صورة دعاوى أربع نقوم بإثبات كل واحدة منها على حدة:

أولاها، أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي.

والثانية، أن علم الأخلاق الإسلامي يتكون من نظريات مقصدية ثلاث متمايزة ومتكاملة فيما بينها.

والثالثة، أن بعض هذه النظريات المقصدية يحتاج إلى وجوه من التصحيح والتقويم.

والرابعة، أن الأحكام الشرعية تجعل

(*) بحث مقدم إلى مؤتمر «التجديد في الفكر الإسلامي» الذي نظمه المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - وزارة الأوقاف - في الفترة من ٣١ / ٥ / ٢٠٠١ إلى ٣ / ٦ / ٢٠٠١م.

(**) أستاذ علم المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس بالرباط - المغرب.

جانبها الأخلاقي يؤسس الجانب الفقهي، كما تجعل جانبها الفقهي يوجه الجانب الأخلاقي .

١ـ علم المقاصد والأخلاق الإسلامية

قبل الشروع في التدليل على هذه الدعاوى الأربع، يتعين أن نعرض وجهة نظرنا الخاصة في مفهوم «الأخلاق» .

١.١. مراجعة مفهوم «الأخلاق»

لقد غلب على الظنون، منذ زمن بعيد ، أن الأخلاق هي مجرد أفعال محدودة من أفعال الإنسان، وأنها لا تدخل في تحديد ماهيته ـ أو ، باصطلاح المعاصرين، هويته[١] ـ بقدر ما تدخل في تحديد جانب من سلوكه؛ وهذا باطل كليًّا، وبيان بطلانه أنه ما من فعل من أفعال الإنسان إلا ويقترن ، إما بقيمة خلقية عليا ترفع هذا الفعل درجة، فتزداد إنسانية صاحبه، أو بقيمة خلقية دنيا تخفض هذا الفعل درجة، فتنقص إنسانية صاحبه، وهذا يصح حتى ولو كان الفعل مجرد فعل ذهني، لا فعلاً عينيًّا، فقد يريد الإنسان بهذا الفعل الذهني جلب خير أو دفع شر، فيرتقي به إلى أعلى، أو يريد به جلب شر أو دفع خير، فينحط به إلى أسفل، بحيث يكون الحد الفاصل بين الإنسان والبهيمة ليس هو، كما رسخ في الأذهان، قوة العقل، وإنما هو قوة الخلق، فلا إنسان بغير خلق، وقد يكون العقل ولا خُلق معه، لا حسنًا ولا قبيحًا، وهو حال البهيمة ولو قل نصيبها من العقل عن نصيب الإنسان منه[٢] .

١. ٢. علم المقاصد وموضوع الصلاح

إذا تمهد هذا ، نقول بأن بعض المشتغلين بعلم الأصول يعرّف علم مقاصد الشريعة بكونه العلم الذي يبحث في مقاصد الشريعة، لكن المعرّف في هذا الحد ليس بأوضح من المعرّف، فضلاً عن أنه مجرد تفصيل لفظي للمعرّف، لا تحليلٌ مفهومي له؛ والمطلوب في الحد أن يكون بسطًا للمفهوم[٣]، لا شرحًا للملفوظ .

---

(١) كان لفظ «الهوية» يستعمل عند المتقدمين بمعنى «الوجود» ، ومعلوم أن «الهوية» تضاد «الماهية» ، والماهية هي جملة الصفات التي يتحدد بها الشيء، ثم صار لفظ «الهوية» يستعمل عند المتأخرين بمعنى «الماهية» .

(٢) أبى بعضهم إلا أن يسمى ما يلحظه من أفعال عقلية في سلوك البهيمة باسم «الغريزة» ، في حين رأى بعضهم في العقل غريزة، وفي هذا دلالة على أن ما يعد غريزة قد يدخل في العقل والعكس بالعكس، أي أن ما يعد عقلاً قد يدخل في الغريزة، فالعقل والغريزة متداخلان ، انظر كتابنا : سؤال الأخلاق ١٤، ١٦ .

(٣) نستخدم لفظ «المفهوم» لا بالمعنى الأصولي ـ أي في مقابل «المنطوق» وإنما بالمعنى المستحدث، أي «المدلول» ، ويقابله «اللفظ».

وقد يعرّفه بعضهم بكونه العلم الذي ينظر في المصالح التي بنيت عليها الشريعة، لكن هذا التعريف، وإن زاد فيه المعرِّف على المعرَّف بيانًا، ففيه إشكال؛ إذ يبقى هذا البيان معلقًا ببيان مفهوم «المصلحة» وهو المفهوم الذي عرض له لبس كثير؛ وقد نشأ هذا اللبس عن شيئين:

أحدهما ، صيغته الصرفية ، إذ صيغ هذا المفهوم على وزن دال على اسم مكان، فيتوهم الذهن أن المصلحة اسم لشيء متحيز، كما يوهم بذلك قول الأصوليين :«جلب المصلحة» أو «رعاية المصلحة» .

والثاني، توسع مدلوله مع المتأخرين، حتى صارت المصلحة عندهم مرادفة للغرض، كما في قولهم: «تحقيق المصلحة العامة » أو «طلب المصلحة الخاصة» .

والحقيقة أن المصلحة ليست اسم ذات متحيزة، وإنما هو اسم معنى مجرد، فتكون مرادفة لمفهوم «الصلاح» في دلالته المصدرية الصرف، فإذا قيل: «علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية» ، فالمراد إذن هو أنه ينظر في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والأخرى، كما أن المصلحة ليست غرضًا، وإنما هي مسلك، فإذا قيل: «علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان»، فالمراد إذن هو أنه ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان، تحقيقا لصفة العبودية لله.

وبهذا، يتضح أن التعريف الذي يوفي بحقيقة علم المقاصد هو، باختصار، أنه علم الصلاح؛ إذ يجيب هذا العلم على السؤال التالي، وهو: كيف يكون الإنسان صالحًا؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحًا؟ ومعلوم أن الصلاح قيمة خلقية، بل هو القيمة التي تندرج تحتها جميع القيم الخلقية الأخرى، فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه، ولو أنه تسمى فيه بأسماء أخرى كـ «الخير» و«السعادة» ، إلا أن اسم «الصلاح» يفضل اسم «الخير»(١) من جهة أنه يقترن أساسًا بالسلوك، والخير قد لا يقترن به ، كما يفضل اسم «السعادة» من جهة أنه لا يقترن بالغرض، والسعادة تقترن به أساسًا ؛ ومعلوم أن أدل الأسماء على

(١) قد يدل لفظ «الخير» على «المال الكثير» أو «النعمة» ، فيفيد معنى «الذات» لا معنى «الفعل» الذي هو وحده المطلوب هنا .

الخاصية الخلقية هو ما أفاد استقامة السلوك الذي لا غرض معه، فيكون هو اسم «الصلاح»[١] .

٢. النظريات المقصدية الثلاث

بعد أن دللنا على الدعوى الأولى، وهي أن «علم المقاصد علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني» ، نمضي إلى التدليل على الدعوى الثانية، وصيغتها هي التالية :

إن علم الأخلاق الإسلامي الذي يشكله علم المقاصد يتكون من ثلاث نظريات مختلفة تتكامل فيما بينها .

٢. ١. معاني لفظ «المقصد»

اعلم أن لفظ «المقصد» مجمل يحتاج إلى تفصيل معانيه، هذا التفصيل الذي لا نعلم أن أحدًا من الأصوليين المتقدمين، ولا بالأولى المتأخرين قام به على مقتضاه اللغوى والمنطقي .

٢. ١. ٢. المقصد بمعنى «المقصود»؛ قد يفيد لفظ «المقصد» معنى «المقصود» ؛ إذ يقال: «مقصد القول» والمعنى بالذات هو «مقصود القول» ، أي المراد منه؛ فالمقصد هنا يكون بمعنى المضمون الدلالي المراد للقائل في سياق الكلام أو مقامه؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون الدلالي، كان لغوًا؛ ولما كان سياق الكلام أو مقامه هو المرجع الأساسي في تحديد مدلول القول، فقد يوافق هذا المدلول صيغ ومعاني ألفاظ هذا القول، فيكون مدلولا ظاهرًا يتبادر إلى الفهم؛ وقد يخالف هذا المدلول صيغ هذه الألفاظ ومعانيها، إن زيادة أو نقصانًا، فيكون مدلولاً خفيًا يحتاج الفهم إلى الغوص عليه؛ وعلى هذا، فإذا قيل: «مقاصد الشريعة»، فقد يكون المعنى هو «مقصودات الشريعة»، أي المضامين الدلالية المرادة للشارع بأقواله التى يخاطب بها المكلفين[٢] .

ومتى كان علم المقاصد علمًا أخلاقيًا ينظر في الأحكام التى تتضمنها الأقوال الشرعية، لزم أن يقوم على ركن أساسي، وهو نظرية في الأفعال؛ وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية للأفعال الشرعية والتى تدور على مفهومين أساسيين هما : «القدرة»

(١) على هذا ، ينبغي أن يعتبر «علم المقاصد» جزءًا من الفلسفة الإسلامية، وأن يدّرس في قسم الفلسفة كمبحث أخلاقي إسلامي أصيل، إذ يتميز عن المباحث الأخلاقية التى شملتها هذه الفلسفة والتى كانت ثمرة التفاعل مع الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربية الحديثة .

(٢) تناول الشاطبي موضوع «المقصودات»، في النوع الثاني من القسم الأول من كتاب المقاصد تحت عنوان : «مقاصد وضع الشريعة للإفهام» ، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الثاني : كتاب المقاصد .

و «العمل» .

٢ . ١ . ٢. المقصد بمعنى «القصد»؛

قد يفيد لفظ «المقصد» أيضا معنى «القصد» ، إذ يقال : «مقصد القول» ، والمعنى بالذات هو «قصد القائل» ، أي النية التي يصدر عنها القائل وتصدر منه؛ فالمقصد هنا بمعنى المضمون الشعوري للقائل الذي يصاحب مدلول قوله في سياق الكلام أو مقامه؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون الشعوري كان سهوا؛ وعلى هذا ، فإذا قيل: «مقاصد الشريعة» ، فقد يكون المعنى هو «قصود الشارع وقصود المكلف»[١] .

ومتى كان علم المقاصد علمًا أخلاقيًّا ينظر في القصود التي تصدر عن الشارع وعن المكلف، لزم أن يقوم على ركن أساسي ثان، وهو نظرية في النيات؛ وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه القصود التكليفية والتي تدور على مفهومين أساسين هما : «الإرادة» و «الإخلاص» .

٢ . ١ . ٣. المقصد بمعنى «الغاية»؛

وأخيرًا قد يفيد لفظ «المقصد» معنى «الغاية المرغوب فيها» ، فيقال : «مقصد القول»، والمعنى بالذات هو : «الغاية التي يهدف إليها القائل من قوله ويريد تحقيقها» ، أي القيمة التي يتوجه إليها القول وتوجهه؛ فيكون المقصد هنا بمعنى المضمون القيمي الذي يقرن به المتكلم مدلول قوله في سياق الكلام أو مقامه؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون القيمي كان لهوًا - أو قل: عبثًا أوجزافًا ، وعلى هذا، فإذا قيل : «مقاصد الشريعة» ، فقد يكون المعنى هو «قِيَم الشريعة»[٢] ؛ وقد عبر الأصوليون عن هذا المعنى الثالث للمقصد بلفظ «المصلحة» ، فالقيمة والمصلحة اسمان لمسمى واحد بعينه، وهو معنى يصلح به حال الإنسان[٣] .

ومتى كان علم المقاصد علمًا أخلاقيًّا ينظر في الغايات المرغوب فيها التي تحققها الأحكام الشرعية، وجب أن

(١) عالج الشاطبي موضوع «القصود» في مواضع عدة من كتاب المقاصد، وهي النوع الثالث من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للتكليف» ، والنوع الرابع من القسم الأول بعنوان : «مقاصد وضع الشريعة للامتثال» ، وأخيرًا القسم الثاني بعنوان: «مقاصد المكلف» .

(٢) بحث الشاطبي موضوع المقاصد بالمعنى الأخص، أي الغايات ، في النوع الأول من القسم الأول من كتاب المقاصد تحت عنوان: «مقاصد وضع الشريعة ابتداء» .

(٣) إذا استعمل الأصوليون جمع «المقاصد» للدلالة على هذه المعاني الثلاثة: «القصود» و «المقصودات» و «المقاصد» (بمعنى «القيم»)، فذلك من باب التغليب فقط؛ لأن لفظ «المقصود» يجمع على «مقاصيد»، لا على مقاصد.

يقوم على ركن أساسي ثالث، وهو نظرية في القيم، وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه الغايات الشرعية والتى تدور على مفهومين أساسيين هما : «الفطرة» و«الإصلاح»[(١)] .

وعلى الجملة، فإن علم المقاصد يتكون من ثلاث نظريات أخلاقية تحدد بنية الخُلق الإسلامي، وهذه النظريات هي: «نظرية الأفعال» و«نظرية النيات» و«نظرية القيم»، بحيث تتكون بنية الخلق الإسلامي من عناصر ثلاثة هي : «الفعل» و«النية» و«القيمة» تدخل فيما بينها في علاقات تتفرع على اثنتين أصليتين: إحداهما: «علاقة الفعل بالنية»، فلا فعل بغير نية. والثانية، «علاقة النية بالقيمة» ، فلا نية بغير قيمة؛ مما يسمح بأن نضع ترتيبًا لهذه العناصر الخُلقية باعتبار درجتها من الضرورة، فترجع الرتبة الأولى للقيمة والرتبة الثانية للنية والرتبة الثالثة للفعل ، فتكون «نظرية القيم» هي الأصل الذي تنبني عليه النظريتان الأخريان : «نظرية النيات» و«نظرية الأفعال» .

٢. ٢. الأخطاء الناتجة عن الخلط بين المعاني المقصدية الثلاث:

لما فات الدارسين أن يتبينوا الفروق بين المعاني الثلاثة للفظ «المقصد» ، وهي: «المقصود» و«القصد» و«الغاية» كما فاتهم أن يتبينوا ما يترتب عليها من نظريات أخلاقية ثلاث هي على التوالي: «نظرية الأفعال» و«نظرية النيات» و«نظرية القيم» ، فقد وقعوا في خلط كبير تمثل في مظاهر مختلفة، نذكر منها الثلاثة الآتية:

٢. ٢. ١. الخلط بين رتب الوسائل والحيل والذرائع: معلوم أن مبحث المقاصد يتضمن «باب الوسائل» ، وهي الأفعال التى يُتوسل بها إلى بلوغ المقاصد، إلا أن مفهوم «المقاصد» في علاقته بالوسائل ينبغي أن يُحمل هنا ، لا على مدلول «القيم» - أي المعاني الخلقية العليا - وإنما على مدلول «المقصودات»، أي الأفعال ، بحيث تكون المقصودات من جنس الوسائل الموصلة إليها، أي أن الفعل يكون وسيلة إلى فعل غيره؛ وعلى هذا، فإن أولى نظريات المقاصد بالبحث في الوسائل هي «نظرية الأفعال» ، في حين نجد أن

---

(١) انظر كتابنا : تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٩٣ - ١٣٢ .

الأصوليين اشتبه عليهم الأمر، فأدرجوا هذا البحث فيما أسميناه بـ «نظرية القيم»، ظانين أن توسل الأفعال بعضها ببعض بمنزلة التوسل إلى القيم بالأفعال.

ومعلوم أيضًا أن مبحث المقاصد يتضمن «باب الحيل»، والحيلة هي الوسيلة الخفية التى يقصد بها المرء الوصول إلى غرضه[1]، إلا أن مفهوم «الاحتيال» أو «التحيل» ينبغي أن تتقدم فيه مراعاة القصد على مراعاة الغرض، فلولا فساد القصد، لما فسد الغرض؛ وعلى هذا، فأحرى نظريات المقاصد بالبحث في الحيل هي «نظرية النيات»، بينما نجد أن الأصوليين التبس عليهم الأمر هنا أيضًا، فأدرجوا هذا البحث فيما أسميناه بـ «نظرية الأفعال»، جاعلين العبرة في التصرفات لا في النيات.

ومعلوم أخيرًا أن مبحث المقاصد يتضمن «باب الذرائع»، والذريعة هي الوسيلة التى يتوصل بها إلى الشيء، إلا أن الفرق بين «التذرع» و«التوسل» هو أن هذا الشيء المتوصل إليه يكون في الأول عبارة عن قيمة محددة، معتبرة كانت أو ملغاة، بينما قد يكون في الثاني مجرد فعل من الأفعال، لا قيمة من القيم؛ وعلى هذا، فإن أحق نظريات المقاصد بالبحث في الذرائع هي «نظرية القيم»، بينما نجد أن الأصوليين اختلط عليهم الأمر هنا كذلك، فصاروا إلى إدراج هذا البحث هو الآخر في «نظرية الأفعال»، جاعلين مقتضى الاحتيال ومقتضى التذرع سواء.

وبإيجاز، فإن مفاهيم «التوسل» و «التحيل» و«التذرع»، وإن دارت كلها على معنى إجمالي واحد، وهو «التوصل إلى الشيء»، فإنها تختلف باختلاف العنصر المركز عليه من العناصر المكونة للبنية الخلقية، فالتوسل يركز على الفعل، فينزل الرتبة الثالثة، والتحيل يركز على النية، فينزل الرتبة الثانية، والتذرع يركز على القيمة، فينزل الرتبة الأولى.

٢. ٢. ٢. الخلط بين العلة السببية والعلة الغائية : غلب على الأصوليين استعمال تعليل الأحكام بالأوصاف، وقد نسميه بـ «التعليل الوصفي أو السببي» لربطه الوصف بالحكم ربط الأسباب بالمسببات؛ فمثلاً، «المرض» وصف جعله الشارع سببًا لإباحة

(١) مثال على الحيلة: هبة المال، قبل تمام الحول عليه، لمن يرده، هروبا من إخراج الزكاة.

الإفطار؛ وهذا التعليل لا يصح إلا في مجال المقصودات من مبحث المقاصد، هذا المجال الذي تبحث فيه نظرية الأفعال، بينما «التعليل الغائي» يقوم على مقتضى ربط الأحكام بحِكَمها، فمثلاً «التيسير» حكمة يصير الإفطار بموجبها مباحًا؛ وواضح أن هذا التعليل لا يصح إلا في مجال الغايات من مبحث المقاصد، هذا المجال الذي تبحث فيه نظرية القيم؛ والتعليل السببي في الأحكام الشرعية تابع للتعليل الغائي، بحيث لا يُرتَّب الحكم على السبب حتى يفضي إلى تحقيق الغاية منه، وقد عُرفت هذه التبعية باسم «المناسبة»[(١)]؛ غير أن الأصوليين قد انقسموا بصدد تعليل الأحكام إلى فئات ثلاث، فئة كبيرة اكتفت بالتعليل السببي وحده، وهي تظن أنها قامت بتمام شرط التعليل الواجب في الأحكام الشرعية، فطغت على اجتهاداتها صبغة التقنين القانوني النظري، وفئة صغيرة، على نقيض الأخرى، اكتفت بالتعليل الغائي وحده، على اعتبار أنه يستوفي تمام شرط التعليل الواجب في الأحكام الشرعية، فطغت على اجتهاداتها صبغة التوجه الخلقي الروحي، وفئة ثالثة سعت إلى أن تجمع في بيان الأحكام الشرعية بين التعليلين المذكورين، فأخذت في اجتهاداتها بالاعتبارات العملية والخلقية، ونجد من الأصوليين من أخذ تارة بالتعليل السببي وتارة بالتعليل الغائي، إما غير متفطن للفرق بينهما، وإما متقلبًا بينهما متى أعجزه أحدهما أخذ بالآخر.

٢. ٢. ٣. الخلط بين العقلانية التفسيرية والعقلانية التوجيهية: قد يهتدى العقل إلى إدراك الأوصاف التى جعلها الشارع أسبابًا لأحكامه، فحينئذ يكون العقل مفسرًا للأفعال التي تتعلق بها هذه الأحكام، وتكون هذه الأحكام معقولة بأوصافها، وقد يهتدى العقل إلى إدراك الغايات والقيم التى يتوصل إلى تحقيقها بواسطة الأحكام، فحينئذ يكون العقل موجهًا للأفعال التى تتعلق بها هذه الأحكام، وتكون هذه الأحكام معقولة بمعاييرها، لكن الأصوليين، غالبًا ما جهلوا أو تجاهلوا هذا الفرق الأساسي بين النوعين من المعقول: التفسيري - أو الوصفي -والتوجيهي- أو المعياري -

(١) لقد فهم أغلب الأصوليين من لفظ «المناسبة» كون الوصف الذي أنيط به الحكم (أو بالأولى جهة الحكم كما سيأتى) علة بحكم العقل بموافقتها لهذا الحكم (أو لجهته) كما إذا جعلوا الإسكار وصفًا مناسبًا لتحريم الخمر، فالمناسب، كما قيل، هو «ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول » ، وهذا الفهم فيه قصر للمناسبة على التعليل السببي، في حين أنها تتعداه إلى التعليل الغائي كما ذكرناه .

فجاء كلامهم عن المقابلة في الأحكام بين «معقول المعنى» وضده، أي «غير معقول المعنى» - أو باصطلاحهم «التعبدي» - في غاية الاضطراب؛ حيث إنهم جعلوا «التعبدي» يقابل تارة «المعقول الوصفي» وتارة «المعقول المعياري» ؛ والصواب أن هذه المقابلة تحتمل صورًا مختلفة أربع ، وهي :

أولاها أن يكون الحكم الشرعي معقولاً وصفيًا ومعقولاً معياريًا .

والثانية، أن يكون الحكم الشرعي معقولاً وصفيًا وتعبديًا معياريًا .

والثالثة، أن يكون الحكم الشرعي تعبديًا وصفيًا ومعقولاً معياريًا .

والرابعة، أن يكون الحكم الشرعي تعبديًا وصفيًا وتعبديًا معياريًا .

لو أخذ الأصوليين في تعليلاتهم واستنباطاتهم بالفروق بين هذه الصور التقابلية الأربع، لارتفع كثير من الإشكالات والشبه التي دخلت عليها، وانفتح لهم طريق تفصيل الكلام في العقلانية النظرية التي يمثلها التعليل الوصفي والعقلانية العملية التي يمثلها التعليل المعياري وكذا في علاقاتهما ومراتبهما .

٣. تصحيح نظرية القيم المقصدية

بعد أن فرغنا من إثبات الدعوى الثانية، وهي أن «علم المقاصد يتركب من نظريات أخلاقية ثلاث هي : نظرية الأفعال، ونظرية النيات، ونظرية القيم»، فلننتقل الآن إلى إثبات الدعوى الثالثة، وصيغتها هي :

إن نظرية القيم - أو إن شئت قلت نظرية المصالح - التي هي الأصل في علم المقاصد تحتاج إلى إدخال وجوه من التصحيح عليها؛ لأنه بصحتها تصح النظريتان الأخريان: نظرية النيات ونظرية الأفعال .

٣. ١. الاعتراضات على تقسيم القيم الشرعية وترتيبها

لقد درج الأصوليون - كما هو معروف - على تقسيم القيم إلى ثلاثة أقسام وترتيبها على ثلاث درجات : أولها القيم الضرورية ، وهي، على حد تعبيرهم، عبارة عن القيم التي يفسد بفقدها نظام الحياة، دينًا ودنيا. والثاني القيم الحاجية التي هي دونها درجة، إذ هي عبارة عن القيم التي لا يصيب المكلف بفقدها إلا العنت أو الضيق. والثالث القيم التحسينية التي دون الحاجية درجة، وهي عبارة عن القيم

التى لا ينال المكلف بفقدها إلا حرج في المروءة، وجعلوا لكل قسم من هذه القيم الشرعية مكملات تلحق به .

وعلى شهرة هذا التقسيم والترتيب لقيم الشريعة بين الأصوليين، فإنه يمكن أن نورد عليهما اعتراضات منهجية مختلفة عامة وخاصة تدعو إلى المبادرة بوضع تقسيم وترتيب جديدين لهذه القيم الأخلاقية .

٣. ١. ١. الاعتراض العام: يخل هذا التقسيم العام للقيم بشرط التباين من شروط التقسيم، حيث إن القيم التى يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لا يستقل بها هذا القسم، بل يشاركه فيها القسمان الآخران : الحاجي والتحسيني، فمثلا الأحكام الثلاثة الآتية: تحريم الزنا الذي يُعد حكمًا يحقق قيمة ضرورية وتحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يعد حكمًا يحقق قيمة حاجية وتحريم تبرج المرأة الذي يعد حكمًا يحقق قيمة تحسينية، تشترك كلها في حفظ النسل؛ ولا طريق إلى استيفاء شرط التباين إلا بأن نُنزل هذه القيم الخمس رتبة تعلو على رتبة هذه الأقسام الثلاثة كما لو كانت أصولاً أو أجناسًا أو قيمًا عليا تتفرع عليها هذه الأقسام بتخصيصات ثلاثة مختلفة، ويجوز أن تكون هذه التخصيصات عبارة عن مراتب ثلاث للحفظ، ولنجعلها هي : «الاعتبار» و«الاحتياط» و«التكريم» ، فيشتمل القسم الضروري على ما يعتبر هذه القيم العليا، فيكون أعلى هذه الأقسام درجة، ويشتمل القسم الحاجي على ما يحتاط لهذه القيم، فيكون أوسطها درجة، ويشتمل القسم التحسيني على ما يكرمها، فيكون أدناها درجة .

أما الاعتراضات الخاصة، فنوردها على القسمين التاليين من القيم، وهما : «قسم القيم الضرورية» و «قسم القيم التحسينية» .

٣. ١. ٢. الاعتراضات الخاصة بالقيم الضرورية : إن الاعتراض الخاص الوارد على القيم الضرورية هو أنها تُخل بشروط التقسيم، وذلك كما يلي:

أ ـ الإخلال بشرط تمام الحصر؛ فقد اشتهر حصر الأصوليين لهذه القيم في خمس مستقرأة ، وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال؛ والحال أنه لا يمتنع إدخال قيم أخرى فيه مثل «حفظ الذكر» و«حفظ العدل» و«حفظ

الحريــة» و «حفـظ التكــافل» ؛ ثم إن الحاصل بطريق الاستقراء يتقلب بتقلب الأطوار الإنســانية، بحيث قـد يفضى تقلـب هـذه الأطـوار إلى ظهـور قيم ضرورية جديدة يجوز أن نجد لها أدلة في النصوص الشـرعية لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب .

ب ـ الإخـلال بشـــرط التباين؛ إن القيمة الواحدة من هذه القيم لا تباين ما سواها من القيم؛ فلا حفظ للمـال بغير حفـظ العقل، فيكـون العقل جـزءًا من المــال، ولا حفـظ للعقـل بغــير حفـظ النسـل، فيكون النســل جزءًا من العقل، ولا حفظ للنســـل بغير حفـظ النفس، فتكـون النفس جزءًا من النســـل، ولا حفـظ للنفس بغـير حفـظ الدين، فيكون الدين جزءًا من النفس.

ج. الإخـلال بشــــرط التخصيص؛ ليســت كل قيمـة مـن هذه القيم أخص من الأصـل المحصور الذي هـو الشريعة؛ فحفظ الديـن الذي اعتبر قيمـة من قيم الشـريعة هـو كذلك مســاو للشـريعة، فتدخل تحتـه القيم الأخرى؛ ولا ينفع أن يقـال بأن المـراد بـالدين في هذا التقسيم هــو الاعتقـــادات والعبـــادات، فهـذا تخصيص بغير دليـل؛ لأن الأحكـام التى تراعي حفـظ القيـم الأخـرى هي أيضًـا أحكام تراعي حفظ الدين .

٣. ١. ٣. الاعتراضــات الخاصــة بـالقيم التحسينية : إن الاعتراض الخاص الوارد على القيم التحسينية هو أنها تخل بشروط الترتيب ، وذلك كما يأتي:

أ. تأخير مـا ينبغي تقديمـه، لقد قصر الأصوليون القيم التحسينية على «مكارم الأخـلاق» ؛ لكن إنزال مكارم الأخلاق الرتبـة الثالثـة من القيم يُشـعر بأنها مجرد صفات كمالية يُخير المرء في التحلي بها، بـل قد يتخلى عن بعضهـا تخليه عمـا هو أشبه بالـترف السلوكي؛ وهـذا في غـاية الفســـاد، فقـد تقـدم أن علم المقــاصد يبحث في المصـالح، وأن المصـالح ليست إلا علمًا آخر للقيم الأخلاقية؛ لأنها هي وحدهـا التى يصلـح بها حـال الإنسـان؛ وإذا كــان الأمر كذلك، لـزم أن تكون الأخلاق أولى بالرتبة الأولى من غيرها.

ب. إهمــال رتــب الأحكــام، لقد ضرب الأصوليون على القيم التحسـينية أمثلـة تدخـل في جميـع أنـواع الأحكـام الشـرعية، اقتضـاء وتخييرًا، بحيث نجد من التحسـيني مـا هـو واجـب كالطهارات، ومنه مـا هو محرم كبيـع الخبائث وأكلها؛ وإذا كــان الأمر كذلك، بطـل ما يدعيـ

الأصوليون من أن القيم التحسينية لا يترتب عليها إخلال بنظام، ولا حصول إعنات؛ فهل يعقل أن يفرض الشارع شيئًا أو يمنع آخر من غير أن يكون في ترك ما فرض أو فعل ما منع مضرة لا يختل بها نظام الحياة، فردية كانت أو جماعية، وإلا فلا أقل من أن يفسد بها حال الإنسان، إن قليلاً أو كثيرًا!

ج. إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة، فقد وردت عبارة «مكارم الأخلاق» في الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة وهو: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»؛ فواضح أن ما يستفاد من أداء الحصر هنا هو أنه حيثما وجد حكم من الأحكام التي جاءت بها البعثة النبوية، فلا بد أنه يتضمن خلقًا أو أخلاقًا صالحة ينبغي التحلي بها، كما يستفاد من هذه الأداة أن هذه البعثة لا تأتي إلا بمثل هذه الأحكام ذات الآثار الخلقية؛ والبعثة التي تكون بهذا الوصف لا يمكن أن تنزل الأخلاق التي تدعو إليها إلا أعلى الرتب من مراتب الضرورة.

٣. ٢. وضع تقسيم جديد للقيم الشرعية

حاصل القول في الاعتراضات السابقة على التقسيم التقليدي للقيم أن هناك حقائق ثلاث؛ أولاها: أن القيم لا تنحصر في عدد قليل. والثانية: أن التفاوت بين مراتب القيم يرجع إلى تفاوتها في القوة الخُلقية. والثالثة: أن «مكارم الأخلاق» تندرج في جميع مراتب القيم بغير استثناء؛ ومتى أخذنا بعين الاعتبار هذه الحقائق الثلاث، وجب إنشاء تقسيم جديد للقيم يكون بديلاً للتقسيم المألوف .

٣. ٢. ١. معالم التقسيم الجديد للقيم؛ قد تتخذ معالم هذا التقسيم الجديد الشكل الآتي:

أ. القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار التي تلحق عموم البُني الحسية والمادية والبدنية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني الخلقية هو اللذة عند حصول النفع والألم عند حصول الضرر؛ ويندرج في هذه القيم، على سبيل المثال، حفظ النفس وحفظ الصحة وحفظ النسل وحفظ المال.

ب. القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها المحاسن والمقابح التي تعرض لعموم البُني النفسية والعقلية[1]؛ ويكون

(١) نستخدم لفظ «النفس» في معناه السيكولوجي، أي مجموع الظواهر الداخلية التي تكون وحدة الشخص من أفعال وانفعالات، وبواعث وانطباعات، وعواطف وميولات، والتي قد تكون لها آثار خارجية.

الشعور الموافق لهذه المعاني هو الفرح عند حصول الخير والحزن عند حصول الشر؛ والقيم التى تندرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى؛ ومن الأمثلة عليها: الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار.

ج. **القيم الروحية أو قيم الخير والشر**، وهي المعاني الخلقية التى تتقوم بها كل الخيرات والشرور التى تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو السعادة عند حصول الصلاح، والشقاء عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الإحسان والرحمة والمحبة والتواضع والخشوع .

٣. ٢. ٢. خصائص الترتيب الجديد للقيم؛ ينشأ عن هذا التقسيم الجديد للقيم ترتيب جديد هو بمنزلة قلب للترتيب القديم؛ فبعد أن كانت القيم الضرورية تتبوأ المقام الأول في الترتيب القديم، أضحى معظمها ينزل الدرجة الثالثة في الترتيب الجديد مثل حفظ النفس وحفظ النسل وحفظ المال؛ ثم بعد أن كانت القيم التحسينية تنزل الدرجة الثالثة في الترتيب القديم، أصبحت تتبوأ المقام الأول في الترتيب الجديد.

لقد كان الترتيب التقليدي يقدم اعتبار الجانب المادي من الحياة على جانبها المعنوى حتى كادت أن تبدو فيه الشريعة مادية كمادية العقل، علمًا بأن الأصل فيه، على خلاف الاعتقاد السائد، التعلق بالمادة، وكادت أن تقتصر وظيفتها على تأييده فيما يستطيع إدراكه بنفسه، لا على تكميله فيما لا يستطيع إدراكه بنفسه، أما الترتيب الجديد، فعلى العكس من ذلك يقدم اعتبار الجانب المعنوى من الحياة على جانبها المادي، فلما كانت القيم الخلقية هي الفرع الأساسي من فروع مقاصد الشريعة وكانت الأخلاق هي التى يحقق بها الإنسان إنسانيته، ومن ثم يحقق عبوديته لله ، فإن رتبة هذه القيم تتحدد بمدى قدرتها على تحقيق هذه الغاية، فما كان منها أقدر على هذا التحقيق كان أرقى، والعكس بالعكس ، كل ما كان منها أقل قدرة عليه، كان أدنى، وعلى هذا، تكون القيم الروحية ـ أو قيم الخير والشر ـ أدل القيم على كمال الإنسانية وتمام العبودية لله، فتكون لها الرتبة الأولى ، تليها القيم العقلية ـ أو قيم الحسن والقبح ـ لأن درجتها من المادية،

على توسطها ، تنأى بها عن هذا الكمال الإنساني، فتكون لها الرتبة الثانية، ثم تأتي في الرتبة الثالثة القيم الحياتية ـ أو قيم النفع والضرر ـ لأن تغلغلها البالغ في الماديات يقطعها عن هذا الكمال الإنساني .

يترتب على هذا أن الحاجة إلى العمل بالقيم الروحية أقوى من الحاجة إلى العمل بغيرها؛ وينبغي أن يكون غيرها من القيم، عقلية كانت أو حياتية، تابعًا وخادمًا لها؛ ذلك أن ترك العمل بالقيم الروحية يؤدى إلى اختلال في نظام الروح أسوأ من الاختلال في نظام النفس الذي ينتج من ترك العمل بالقيم العقلية، وبالأولى أسوأ من الاختلال في نظام العيش الذي ينتج من ترك العمل بالقيم الحياتية .

٤ . صلة علم الأخلاق بعلم الفقه بين الوسطية والطرَفية

بعد أن انتهينا من إثبات الدعوى الثالثة ، وهي أن «نظرية القيم التقليدية تحتاج إلى التصحيح من حيث مسلكها في التقسيم والترتيب»، ننعطف على الدعوى الرابعة، وصيغتها هي التالية :

* إن لكل حكم شرعي وجهين اثنين: وجه قانوني ووجه أخلاقي، متى تلازما تحققت الوسطية، ومتى افترقا تولدت الطرفية[1] .

٤ . ١ . وجها الحكم الشرعي: القانوني والأخلاقي

لقد تقدم أن للحكم الشرعي وجهًا أخلاقيًّا يتمثل في بنية مكوّنة من عناصر ثلاثة هي: «القيمة» و«النية» و«الفعل»؛ ولا خفاء في أن هذه البنية ليست كمثلها بنية؛ وذلك أولاً؛ لأن القيمة فيها تكون أقوم من غيرها بموجب نزول هذا الحكم على مقتضى الفطرة التى خُلق بها الإنسان، وثانيًا؛ لأن النية في هذه البنية تكون أدق المعاني لوجوب اقترانها بالإخلاص الذي هو سر إلهي مودع في الصدور؛ وثالثاً؛ لأن الفعل في هذه البنية أرسخ من غيره بموجب تغلغل الحكم الشرعي في العمل وفتحه الطريق لانتقال الإنسان في مراتبه حتى بلوغ أقصاها .

كما أن للحكم الشرعي وجهًا ثانيًا، وهو الوجه القانوني، ويتمثل في بنية مكونة، هي الأخرى، من عناصر ثلاثة، وهي: «جهة الحكم» ، وهي القيمة القانونية التى قرن بها الشارع خطابه

(١) تقول : «الطرفية» ، ولا تقول :«التطرفية» لأسباب سنذكرها لك بعد حين .

من إيجــــاب أو تحريم أو إباحــة أو غيرهـــا[١]؛ و«علــة الحكـم» ، وهـي الوصف الـذي جعله الشارع موجبًا لهذه الجهــة؛ ثم «المضمـون المحكـوم عليــه»، وهـو فعـل المكلف الـذي تدخـل عليـه الجهـة، أي الذي يوصـف بـالواجب أو المحرم أ المباح او سـواها ، وينبغي التنبيه هنـا إلى أن هنـاك فرقًـا جوهريًّـا بين «المضمـون المحكـوم عليــه» في الوجــه انقانوني وبين «المضمون المقصود» الذي ســبق ذكره والـذي يشــكل عنصر «الفعـل» في الوجـه الأخلاقي؛ ذلك أن «المحكوم عليه» فعل مجرد من الجهة، في حين أن «المقصـود» فعـل مقـترن بهذه الجهة؛ وحتـى نتجنب اللبس النـاتج عن دلالة المفهومين معًا على معنى «الفعل»، نخص «المضمـون المقصـود» باســم «الفعـل»، ونخص «المضمـون المحكـوم عليه» باسـم «القضيـة» ؛ ولاسيما أن «الفعـل» ، على وجـه العمـوم، قد يُنظر إليه من جهتين :

جهة كونـه عملية، وجهـة كونه أثرًا لهـذه العمليـة ؛ والفعـل الخلقـي الخـاص الذي يمثله «المضمون المقصود» لا يناسبه إلا مقتضى العملية، لأنه أدل على زمان الحـدث، بينمـا الفعل القـانوني الخـاص الـذي يمثلــه «المضمون المحكـوم عليــه» يناسبه مقتضى أثر العملية؛ لأنه أدل على نتيجة الحدث .

وهذا الوجه القانوني بأركانه الثلاثة: «العلــة» و«الجهــة» و« القضيــة» هو الـذي اختص الفقهـاء بالنظر فيـه والحث على العمل على وفقـه، بحيث يجوز أن نسميه أيضًا بـ «الوجه الفقهي» .

وإذا نحـن قارنــا بـين الوجهـين من الحكـم الشرعي: القـانوني والأخلاقي ، وجدنــا أن الوجه القـانوني منهمـا ينبني علـى محددات خارجيـة، في حـين ينبني الوجـه الأخلاقـي على محددات داخليـة، وذلك كما يلي :

* أن عنصر «النيـــة» مـن الوجـــه الأخلاقي بمنزلة عنصر «العلة» من الوجه القـانوني، فإذا كـانت العلـة هي الباعث الجلي الذي توجـد بوجوده الجهــة، فإن النيـــة هي البــاعث الخفـي الـذي يوجد بوجوده الفعل[٢] .

(١) نعترض على التفرقة عند الفقهاء والأصوليين بين «الحكم التكليفي» و«الحكم الوضعي» ، إذ كلاهما ينطوي على جهة الحكم، وبها وحدها الاعتبار، كما أنه لا يمتنع أن ننقل صيغة أحدهما إلى صيغة الآخر كما في الآيتين : ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ التي تتضمن الحرمة تكليفيًا و﴿والزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ التي تتضمن الوجوب، ويعدها الأصوليون حكمًا وضعيًا. لكن ليس هذا موضع بسط اعتراضاتنا عليها .

(٢) لا يفيد الاعتراض هنا بأن النية قد توجد ولا يوجد معها الفعل؛ لأننا نسلم بأن «الفعل» عنصر موجود في ابنية الخلقية التي يقوم عليها الحكم الشرعي إلى جانب النية والقيمة .

* أن عنصر «الفعل» من الوجه الأخلاقي بمنزلة عنصر «القضية» من الوجه القانوني ؛ فإذا كانت القضية هي الفعل الظاهر الذي يُحكم عليه، فإن الفعل الفاصل في التخلق هو الفعل الباطن .

* أن عنصر «القيمة» من الوجه الأخلاقي بمنزلة عنصر «الجهة» من الوجه القانوني ؛ فإذا كانت الجهة هي المعيار القانوني المصرح به الذي يُتوسل به في تقرير الحكم بناء على وصف مخصوص، فإن القيمة هي المعيار الأخلاقي الضمني الذي يُتوسل به في ترتيب الحكم على وصف مخصوص.

وإذا تقرر أن لكل حكم شرعي وجهين، أحدهما خارجي، وهو الوجه القانوني، والثاني داخلي، وهو الوجه الأخلاقي، ظهر أن مواقف المكلفين منه قد تتخذ صورتين: إحداهما صورة «الجمع» بين هذين الوجهين، والثانية صورة «التفريق» بينهما .

٤ . ٢ . الجمع بين وجهي الحكم الشرعي والوسطية

ليس من شك أن أهمية الأخلاق في الإسلام لا تقل عن أهمية الفقه، حتى أنهما ينزلان مرتبة واحدة؛ لأن الفعل القانوني، في حقيقته ، فعل خلقى، ولأن غاية الفقه كغاية الأخلاق سواء بسواء، ألا وهي تحقيق الإنسانية بواسطة العبودية لله! والعكس أيضا صحيح، فالفعل الخلقي، في حقيقته ، فعل قانوني، سواء أظفرنا بالدليل عليه أم لم نظفر به؛ أو إن شئت قلت: إن الفعل الواحد له ظاهر هو فقهه، وله باطن هو خُلقه؛ وبقدر ما يكون في المسألة تفقه، يكون فيها تخلق؛ والعكس أيضًا صحيح، فبقدر ما يكون في المسألة تخلق، يكون فيها تفقه؛ أو إن شئت قلت: إن المسألة الواحدة لها خارج هو فقهها ولها داخل هو خُلقها ؛ وهذا التلازم في العمل والنظر بين الصورة القانونية والصورة الخلقية هو الذي يجعل الواحدة منهما تصحح الأخرى وتوجهها في مسلكها وتحفظها في حدودها، فيندفع الجمود على الظاهر كما يندفع الانكفاء على الباطن؛ مما ينتج عنه اعتدال في العمل واتزان في النظر، وهذا الاعتدال السلوكي والاتزان الفكري هما اللذان يجعلان الشريعة الإسلامية تنبني على الوسطية ؛ فالوسطية الشرعية إنما هي حفظ التوازن بين المقتضى القانوني والمقتضى الخلقي

في الأحكام، فتكون هي الأخرى قيمة من قيم الشريعة، أو قل: مقصدًا من مقاصدها؛ بل تكون أعم وأشمل قيمها ومقاصدها، إذ ينبغي أن لا يُرتب على وصف من الأوصاف حكم من الأحكام، حتى يكون ترتيب الحكم عليه مؤديًا إلى حفظ قيمة مخصوصة تحفظ هذه الوسطية ؛ وعلى هذا، فلا يمكن للوسطية أن تقوم إلا حيث يحصل الأمران معًا: أحدهما ، «تأسيس القانون على الأخلاق» ، بحيث لا عبرة بحكم قانوني لا أصل خلقي له ، وهذا الأصل إنما هو القيمة الخلقية. والثاني، «تسديد الأخلاق بالقانون» ، ولا عبرة بفعل خلقي لا وجهة قانونية له ، وهذه الوجهة إنما هي العلة؛ فتكون الوسطية بنية موسعة، أركانها أربعة هي : «النية» و«الفعل» و«القيمة» و«العلة»[1]، بحيث لا فعل بغير نية، ولا فعل بغير جهة، ولا جهة بغير علة، ولا علة بغير قيمة .

٤ . ٣. التفريق بين وجهي الحكم الشرعي والطرفية

لن نعدو الصواب إن قلنا بأن التفرقة في الحكم الشرعي بين الوجهين: القانوني والخلقي، يشكل حدثا جللا في تاريخ الممارسة الشرعية الإسلامية، حدثا تصدعت به أركان هذه الممارسة وما زالت آثار هذا التصدع تذكى الخلافات والنزاعات بين المسلمين إلى حد الآن؛ لذا، صح عندنا أن نسمى هذا الحدث باسم «الفتنة النصية الكبرى»، فقد أفضت هذه الفتنة إلى التفريق بين طائفتين عظيمتين من المسلمين، حتى كأن الحق لا يكون إلا عند واحدة منهما، وهما :«أهل الظاهر»، و«أهل الباطن».

غلاة أهل الظاهر ينبغي أن يكونوا أولئك الذين وقفوا عند الوجه القانوني من الحكم الشرعي، آخذين جهته من دليله المنصوص عليه، لا يتعدون هذا الوجه إلى ما وراء الحكم من قيمة أو قيم أخلاقية تتعلق بها هذه الجهة تعلقها بدليلها وتتأثر بها صلاحيتها تأثرها بهذ الدليل، والقانون الذي بلا خلق إنما هو رسم بلا روح ؛ ولما كان هؤلاء الظاهريون الغلاة يأخذون بالطرف القانوني وحده، فقد استحق اتجاههم أن يُدعى بـ «الطرفية (بفتح الراء) الظاهرية»[2] .

(١) لا حاجة بإيراد عنصري : القضية والجهة بين عناصر البنية الوسطية؛ لأن عنصر «الفعل» يتضمنهما معها .

(٢) نميز بين مفهوم «الطرفية» من حيث إن الأول يعبر عن حكم وجودي لا قدح ولا مدح فيه ، بينما الثاني يتضمن حكمًا قيميًا قادحًا، فضلاً عن الصبغة السياسية التى اصطبغ بها والتى لا تعنينا هنا .

أما غلاة أهل الباطن، فينبغي أن يكونوا أولئك الذي وقفوا عند الوجه الأخلاقي من الحُكم الشرعي، آخذين بقيمته من سياقه أو مقامه، لا يعتدون بالدليل، لا في وصفه ولا في جهته، على اعتبار أن هذه القيمة تُغني عنهما وتستقل بنفسها؛ والخُلق الذي بلا قانون إنما هو خرق بلا حد؛ ولما كان هؤلاء الباطنيون الغلاة يأخذون بالطرف الأخلاقي وحده، فقد استحق اتجاههم أن يُدعى بـ«الطرفية (بفتح الراء) الباطنية».

على أن هذه الطرفية، ظاهرية كانت أو باطنية، ليست رتبة واحدة، بل هي رتب كثيرة تنزل منها الفئتان الغاليتان المذكورتان الرتبة القصوى؛ أما الرتب الأخرى، فتنزلها فئات أخرى تزيد ظاهريتها عن باطنيتها درجة فأكثر أو على العكس، تزيد باطنيتها عن ظاهريتها درجة فأكثر، وذلك بحسب ما تضيفه إلى بنيتها من عناصر البنية المقابلة أو تستبدله مكان عناصر بنيتها .

وهكذا، فمن حيث المبدأ يمكن أن تختلف طرفية الفئات الظاهرية باختلاف عدد ونوع العناصر التى تستعيرها من البنية الأخلاقية المقابلة، فتضيفها إلى بنيتها القانونية أو تستبدلها مكان عناصر من هذه البنية؛ فيجوز أن تضيف فئات منها عنصرًا واحدًا من البنية الأخلاقية: إما القيمة وحدها أو البنية وحده أو الفعل وحده أو تستبدله مكان عنصر أو عنصرين قانونيين؛ كما يجوز أن تضيف فئات أخرى عنصرين اثنين: إما النية والقيمة معًا، أو النية والفعل معًا، أو القيمة والفعل معًا، أو تستبدلهما مكان عنصر أو عنصرين قانونيين .

فعلى سبيل المثال ، نجد من بين أهل القياس الذين يتمسكون بالبناء الاستدلالي للأحكام من لا يكتفون بالدلالات الظاهرة للنصوص، ويرون أن مقصود الشارع ينبغي أن يُطلب في معاني أقواله وبواطنها، لا في ألفاظها ومبانيها، بحيث إذا خالف ظاهر القول المعنى المراد للشارع، جرى تأويله بحسب هذا المعنى على مقتضى قواعد اللسان العربي؛ وواضح أن هؤلاء الأصوليين يأخذون بعنصر «الفعل» من البنية الأخلاقية؛ إذ الفعل فيها هو عبارة عن المقصود الشرعي الذي يتوصل إليه بالغوص في أغوار النصوص، لاستجلاء معانيها ؛ وبهذا، تكون طرفية هؤلاء دون طرفية الظاهرية درجة أو درجات،

حيث إنهم يجاوزون النص ويقيسون فيما لا نص فيه[1] .

كما يمكن ، من حيث المبدأ ، أن تختلف طرفية الفئات الباطنية باختلاف عدد ونوع العناصر التى تستعيرها من البنية القانونية المقابلة، فتضيفها إلى بنيتها الأخلاقية أو تستبدلها مكان عناصر من هذه البنية؛ فيجوز أن تضيف فئات عنصرًا واحدًا من البنية القانونية، إما الجهة وحدها أو العلة وحدها أو القضية وحدها أو تستبدله مكان عنصر أو عنصرين أخلاقيين؛ كما يجوز أن تضيف فئات أخرى عنصرين اثنين: إما الجهة والعلة معًا، أو الجهة والقضية معًا، أو العلة والقضية معًا، أو تستبدلهما مكان عنصر أو عنصرين أخلاقيين .

فمثلاً، نجد من بين أهل الذوق الذين يستغرقون في المجاهدة والرياضة من لا يكتفون بفعل ما أوجبه الشارع وترك ما نهى عنه، بل قد يوجبون على أنفسهم ما لم يوجبه الشارع أو يحرمون عليها ما لم يحرمه، كما إذا فرضوا عليها عبادات راتبة وامتنعوا عن طيبات معينة وزهدوا في مباحات مألوفة ، على اعتبار أنهم يأتون بذلك طاعات من فوق أخرى؛ فواضح أن هؤلاء الذوقيين يستبدلون مكان «الفعل» الأخلاقي الجامع عنصرين قانونيين متفرقين هما : «القضية» و«الجهة» ، حتى يتسنى لهم تغيير الجهة الأصلية بجهة أخرى يرتضونها، كتغيير النافلة بالواجب وتغيير المباح بالحرام؛ ومن هنا، تكون طرفية هؤلاء دون طرفية الباطنية درجة أو درجات، حيث إنهم جعلوا الجهة معتبرة حيث كانت مهملة، مزيدًا لتقييد أنفسهم وصرفها عن بعض حقوقها .

٤ . ٤. المقارنة بين الوسطية والطرفية

يتلخص مما تقدم أن الجمع بين القانون والأخلاق يفضى إلى «الوسطية الشرعية»، وأن التفريق بينهما يفضى إلى الطرفية ، وأن هذه الطرفية على نوعين: «طرفية ظاهرية» و«طرفية باطنية»، وكل طرفية منهما على درجات كثيرة، وتترتب على هذه الحقائق المختلفة النتائج التالية:

أ. أن علم المقاصد من علم الفقه بمنزلة علم الأخلاق من علم القانون؛

(١) أما المذهب الظاهري الذي أسسه أبو داود، وأشهره ابن حزم، فهو الظاهرية التى تقتبس عنصر «النية» من البنية الأخلاقية؛ ويقول ابن حزم بصددها: «إن النية هي سر العبودية وروحها، ومحلها من العمل محل الروح من الجسد، ومحال أن يعتبر في العبودية عمل لا روح له ، بل هو بمنزلة الجسد الخراب»، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة زكريا يوسف، القاهرة، ٢/ ٧٠٦ - ٧٠٧ .

والعكس بالعكس، فعلم الفقه من علم الأخلاق بمنزلة علم القانون من علم الأخلاق.

ب. أن الأصوليين المسلمين استطاعوا أن يأتوا في شريعتهم بما لم يستطعه حتى الآن الفقهاء والفلاسفة في الشرائع الأخرى، ألا وهو أن يقيموا الفقه على الأخلاق ويوجهوا الأخلاق بالفقه .

ج. أن الوسطية الشرعية، على خلاف اعتقاد الجمهور، لا تتحدد بالتيسير، ولا الطرفية بالتعسير، فيجوز أن يكون في الوسطية تشديد كما يجوز أن يكون في الطرفية تخفيف، فليس الجمع الوسطى بأيسر من التفريق الطرفي، ولا التفريق الطرفي بأعسر من الجمع الوسطي .

د. أن الوسطية الشرعية إنما تتحدد بحصول التوازن بين مختلف مكونات الحكم الشرعي، أخلاقية وفقهية؛ والطرفية إنما تتحدد باختلال التوازن بين هذه المكونات الأخلاقية والفقهية.

هـ- أن البنية المكونة للوسطية الشرعية بنية موسعة تقتضى اندماج عناصرها، بعضها في بعض، بينما البنية المكونة للطرفية بنية مضيقة تحتمل انفكاك عناصرها، بعضها عن بعض، سواء كانت بنية مجردة أو بنية مزيدة، وبين أن اقتضاء الاندماج يجعل من الوسطية مسلكًا راسخًا لا تزلزل فيه، في حين أن احتمال الانفكاك يجعل الطرفية مسلكًا قلقًا لا ثبات فيه .

وفي ختام هذا البحث، لا يبقى إلا أن نجمع أمهات الأفكار الواردة فيه، فنقول بأن «مبحث المقاصد» الذي ظل يعد فرعًا من علم أصول الفقه ولو لم يحظ فيه بالاهتمام الذي حظيت به الفروع الأخرى، يحتاج إلى أن نشتغل بتجديده وتطويره من الوجوه التالية:

أولها ، أن ننظر إليه على أنه علم الأخلاق الإسلامي، وأن نتناول البحث فيه بالمنهجية العلمية التى نتناول بها البحث في المجالات الأخلاقية عمومًا، مع الاستفادة فيه من التطورات الحديثة التى شهدتها هذه المنهجية، وكذلك من النظريات الأخلاقية المناسبة التى تمخضت عن هذه التطورات العلمية المستجدة .

الثاني، أن نجعل لهذا العلم الأخلاقي الإسلامي أبوابًا ثلاثة أساسية هي: «نظرية الأفعال» و«نظرية النيات» و«نظرية القيم» ، تنزل فيها نظرية القيم

الرتبة الأولى، تليها نظرية النيات، فنظرية الفعل، على اعتبار أن الفعل في الممارسة الشرعية لا يكون فعلا خُلقيًّا، حتى يكون الباعث عليه حصول نية مخصوصة، وتكون الغاية منه تحقيق قيمة مخصوصة.

والثالث، أن نُدرج المباحث الأخرى التى شملها الدرس المقصدي التقليدي ضمن هذه الأبواب الأخلاقية الثلاثة، كأن نُدرج «مبحث الوسائل» في نظرية الأفعال لغلبة ركن الفعل فيه من أركان البنية الأخلاقية الثلاثة، وندرج «مبحث الحيل» في نظرية النيات لغلبة ركن النية فيه، وندرج أخيرًا «مبحث الذرائع» في باب القيم لغلبة ركن القيمة فيه.

والرابع، أن نقوم بتصحيح بعض الجوانب في هذا الدرس المقصدي التقليدي التى يبدو أنها لم تلتزم بما تقرر من أصول شرعية في هذا الدرس نفسه، حتى باتت تعارض هذه الأصول كشأن الصبغة المادية الصريحة التى هيمنت على تحديد المصالح أو القيم، عددًا ونوعًا، حتى جعلت قيمة الدين منحصرة في أركان الإسلام الخمسة، وجعلت الأخلاق أشبه بالترف السلوكي منه بالضرورة الحياتية، مخالفة بذلك مقصد المقاصد الشرعية الذي هو تحقيق العبودية لله، فهل يجوز أن تتحقق هذه العبودية من غير أن يشمل الدين كل شيء في الحياة، وأن تشمل الأخلاق كل فعل من الأفعال!

والخامس، أن نجتهد في إبرار العلاقات الدقيقة التى تجمع بين الأخلاق والفقه في الشريعة الإسلامية، والتى تجعل الأخلاق أساسًا ينبني عليه الفقه، وتجعل الفقه ضابطًا يوجه هذه الأخلاق، تمهيدًا لوضع نظرية إسلامية متميزة تُسهم في حل الإشكال العويص الذي ظل يحير العقول جيلاً بعد جيل، والذي تحول إلى ما يشبه أزمة شاملة عند المعاصرين، ألا وهو كيف يمكن أن يزدوج الإلزام القانوني بالإلزام الأخلاقي، بحيث تُصبح مبادئ الأخلاق الخاصة قادرة على أن تسد ثغرات القوانين العامة؟

والسادس، أن نبيّن كيف أن الوسطية ليست هي أن نبتغي طريق التساهل في بعض الأحكام الشرعية، إن إلغاء لها أو تقييدًا لمجالها أو تخييرًا فيها، وإنما هي أن نُحكم الصلة بين طرف الفقه وطرف الأخلاق إحكامًا يورث سلوكًا متوازنًا مرغوبًا فيه اجتماعيًّا

وإنسانيًّا، كما نبيّن أن الطرفية ليست هي أن نبتغي طريق التشـــدد في بعض الأحكام الشرعية، إن جمودًا عليها أو تكلفًا فيها أو تعصبًا لها، وإنما هي أن نفصل في هذه الأحكام بين مقومها الفقهي ومقومها الأخلاقي، فنندفع في التصرف بحسب مقوم واحد منهما فقط اندفاعًا يورّث سلوكًا مُختلاً غير مرغوب فيه، لا اجتماعيًّا، ولا إنسانيًّا .

❖❖❖



المراجع

الأشقر ، عمر سليمان : [١٩٨١]، مقاصد المكلفين ، مكتبة الفلاح، الكويت .

البرهاني ، محمد هشام : [١٩٨٥]، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، مطبعة الريحاني، بيروت .

البوطي ، محمد سعيد رمضان : [١٩٨٦]، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت .

الترابي، حسن : [١٩٨٠]، تجديد أصول الفقه الإسلامي، دار الجيل، بيروت .

الترمذي، أبو عبد الله: [١٩٩١]، الصلاة ومقاصدها، تحقيق الشيخ بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت .

الجوزية ، ابن القيم : أعلام الموقعين عن رب العالمين، المجلدان الأول والثاني، دار الحديث، القاهرة (بدون تاريخ) .

الجويني، أبو المعالي : [١٤٠٠ هـ]، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة .

حسان، حسين حامد : [١٩٨١]، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة .

الرازي، فخر الدين: [١٩٨٨]، المحصول في علم أصول الفقه ، المجلد الأول الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت

السلمي ، العز بن عبد السلام: [١٩٨٠]، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الجزءان: الأول والثاني، دار الجيل، بيروت .

السلمي ، العز بن عبد السلام: [١٩٩٥]، مقاصد الصوم، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر ، دمشق .

السلمي ، العز بن عبد السلام: [١٩٩٦]، الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغري، تحقيق إياد خالد الطباع ، دار الفكر، دمشق.

الشاطبي، أبو إسحاق : [١٩٧٥]، الموافقات في أصول الشريعة، الأجزاء : الأول والثاني والثالث الرابع، دار المعرفة، بيروت .

شلبي ، محمد مصطفى : [١٩٤٩]، تعليل الأحكام ، مطبعة الأزهر، القاهرة .

طه، عبد الرحمن : [١٩٩٤]، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت .

طه، عبد الرحمن : [١٩٩٧]، العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت .

طه، عبد الرحمن : [١٩٩٨]، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت .

ابن عاشور، محمد الطاهر : [٢٠٠١]، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوى، الطبعة الثانية، دار النفائس، الأردن .

العجم، رفيق : [١٩٩٨]، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين الجزءان: الأول والثاني، مكتبة لبنان، ناشرون .

ابن حزم، أبو محمد: [١٩٧٨]، الإحكام في أصول الأحكام، المجلدان: الأول والثاني، دار الفكر العربي، القاهرة .

علوان ، فهمي محمد : [١٩٨٩]، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر .

الغزالي ، أبو حامد : [١٩٧١]، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر .

الفاسي، علال : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، المغرب (بدون تاريخ) .

القرفي ، شهاب الدين : الفروق، الأجزاء الأربعة، عالم الكتب، بيروت ، لبنان (بدون تاريخ) .

القرضاوي ، يوسف: [١٩٩٧]، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، الطبعة الثالثة، مكتبة وهبة، القاهرة ، مصر .

هذا البحث هو فصل من كتاب يعد للطبع عن المقاصد الشرعية من ثلاثة أجزاء :

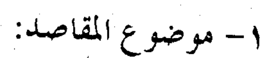
الجزء الأول: فقه المقصد. الجزء الثاني: فقه القصد. الجزء الثالث: فقه المقصود.



مقاصد الشريعة وأهداف الأمة

قراءة فى "الموافقات" للشاطبى

أ. د. حسن حنفى



١- موضوع المقاصد:

لا يوجد موضوع يتفق على أهميته ودلالته بين معظم علماء أصول الفقه قديماً وحديثاً بل ويتفق عليه السلفيون والعلمانيون، المحافظون والإصلاحيون، مثل موضوع "المقاصد" فى علم أصول الفقه والذى أبرزه الشاطبى الغرناطى الأندلسى فى كتابه الشهير "الموافقات فى أصول الشريعة"، وأحياه محمد الطاهر بن عاشور المصلح التونسى فى «مقاصد الشريعة الإسلامية» وعلال الفاسى، السلفى الإصلاحى إبان حرب الاستقلال فى المغرب العربى فى «مقاصد الشريعة ومكارمها». انتسبت إلى هذا الموضوع الحركات الإصلاحية، لا فرق بين سلفى وعلمانى. وأجريت عليه بعض الرسائل الجامعية فى كليات الشريعة بالجامعة الأزهرية، وبقسم الفلسفة بالجامعة المصرية[1] . يفخر به الإصلاحى؛ لأن الشريعة للحياة، ويلجأ

(١) إبراهيم بن موسى اللجمى الغرناطى المالكى (أربعة أجزاء فى مجلدين)، وعليه شرح جليل لتحرير دعائمه، وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقدًا علميًّا يعتمد على النظر العقلى وعلى روح التشريع ونصوصه بقلم حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ-

إليه العلماني؛ لأنه يجد جذوره المنسية في مقاصد الشريعة. ويجد فيه الإعلامي وسيلة لمخاطبة الناس والحديث عن مصالحهم بعد أن تشبعوا بأحاديث عذاب القبر والصراط والميزان والملائكة والشياطين والجن، وكأن الدين لا يتعلق إلا بأمور الغيب وليس بأمور الدنيا، وكأن الله هو عالم الغيب وحده، وليس عالم الغيب والشهادة.

كتب الشاطبي كتابه قبل سقوط غرناطة آخر مدن المسلمين في الأندلس بنصف قرن تقريباً كمحاولة لإحياء الشريعة، وتنبيه المسلمين على المصالح العامة، والتوجه نحو الواقع والدنيا. وقد حاول ابن عربي قبل ذلك بقرن ونصف الشيء نفسه، فعن طريق الوحدة الصوفية جمع الحق والخلق، والدين والدنيا، والمعرفة والوجود، والله والعالم، والأنا والغير، والخيال والواقع، والعقل والذوق. كما حاول ابن رشد قبله بنصف قرن تقريباً عن طريق العقل والقول البرهاني ضد الإشراق ورد الاعتبار إلى العالم وقوانينه ضد تغليب إرادة الله على حكمته، وحاول استعادة واجب النظر كحكم شرعي في "فصل المقال"، واستعادة علوم الحكمة ضد تكفير الحكماء، وتجديد الفقه وأحكام الشرع في "تهافت التهافت"، كأحكام أخلاقية طبيعية في "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" (١).

ويبين تتبع نشأة المصطلح وتطوره قبل الشاطبي أن الشاطبي هو أصولي المقاصد؛ إذ وردت فكرة الضروريات الخمس أو المصالح العامة قبل الشاطبي دون أن تتبلور في مفهوم "المقاصد" وتصبح أحد أعمدة علم أصول الفقه، فقد وردت كجزء صغير في الاجتهاد أو القياس وفرع عليه في الاستدلال المرسل

-- الكبير شيخ علماء دمياط الشيخ عبد الله دراز. وقد عني حفظه الله بإصلاح ما كان في الكتاب من تحريف وتسويف وزيادة وسقط في الطبعات السابقة؛ فأصبح كتاباً في مبناه ومعناه، المكتبة التجارية الكبرى، (د ت)، القاهرة.

علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، طبعة الرسالة، الرباط ١٩٧٩م.

محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع ١٩٨٨.

محمد فهمي علوان: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩م.

حمادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ليبيا ١٩٩٢م.

حسن حنفي: مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٩٦٥م، باريس ١٩٦٦م. (بالفرنسية).

(١) توفي الشاطبي عام ٧٩٠هـ وسقطت غرناطة عام ٨٩٨هـ. وتوفي ابن عربي عام ٦٣٨هـ، وابن رشد عام ٥٩٥هـ.

باسم الاستحسان أو الاستصحاب أو دليل العقل أو المصالح المرسلة، وقد ورد أيضًا على نحو سلبى باعتباره قياسًا حرًّا" لا يخضع لمنطق القياس الصارم، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة، كما هو الحال فى المستصفى من علم الأصول" للغزالى آخر ما وصل إليه علم الأصول القديم من إحكام نظرى وإبداع علمى[1].

وقد انتبهت الحركة الإصلاحية وامتداداتها فى الجامعة المصرية منذ الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أهمية علم الأصول بشقيه: علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، الإبداع الفكرى عند المسلمين ضد شبهة المستشرقين بأن الحضارة الإسلامية ناقلة لليونان والرومان غرباً ولفارس والهند شرقاً، وأن حكماء المسلمين مجرد شراح لليونان، وأن المنطق الإسلامى ما هو إلا منطق مشائى فى جوهره، فى مضمونه وصياغته. ثم أثبت أحد تلاميذه إبداع المسلمين فى المنطق فى "مناهج البحث عند المسلمين، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسى"[2]. واستمرت البحوث والرسائل الجامعية فى علم الأصول عند الأجيال التالية تجد فيه ضالتها من حيث الأصالة والإبداع ضد شبهة النقل عن الفلسفة "المشائية" وروج التصوف عن روح الإسلام فى "الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" لابن تيمية [3].

وأصبح موضوعًا شائعًا فى أجهزة الإعلام والمجلات الثقافية والمتخصصة، فلا أحد يعترض، كما أنه يعطى صاحبه الأمان، ويضعه فى مصاف المجددين. وانتسبت إليه المجلات الإسلامية الفكرية المعاصرة فى مصر والعالم العربى والإسلامى تجد فيه إحدى الركائز لتطوير الفكر الإسلامى مثل "المسلم المعاصر" [4].

بل لقد ساهم أصول الفقه الشيعى منذ "الحلّى" حتى محمد باقر الصدر فى تجديد علم الأصول باعتباره أحد المداخل لتجديد الفكر الإسلامى وإصلاح العالم الإسلامى [5].

(١) الغزالى: المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة (تصوير بالأوفست للطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣٢٢هـ، جـ١ ص ٢٤٥-٢٧١.

(٢) على سامى النشار: مناهج البحث عند المسلمين، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى، وهو موضوع رسالة ماجستير بتوجيه مصطفى عبدالرازق لأحد تلاميذه، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧م.

(٣) مصطفى عبدالرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٢م.

(٤) "المسلم المعاصر" هذا العدد.

(٥) محمد باقر الصدر: مباحث الدليل اللفظى (ثلاثة أجزاء)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامى، إيران ١٩٩٦م. مباحث الحجج=

وهو استئناف لأصول الفقه المالكى الذى ساد فى الأندلس والمغرب العربى، وتطوير لفكرة المصالح المرسلة أو المصالح العامة والتى جعلها الطوفى أساس التشريع. لقد جعل مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم [١].

أراد الشاطبى التوحيد بين المالكية والحنفية، بين مالك والقرافى، أى المصلحة والقياس، الواقع والعقل. وهما مقياسان لفهم الوحى؛ نظراً للتطابق المبدئى بين الوحى والعقل والواقع [٢]. ولم يتم التوحيد بين المالكية والشافعية؛ نظراً لأن الشافعية وسط بين المالكية والحنفية. أما الحنبلية فهى عود إلى النص الخام دون أى تفعيل أو "توقيع" له، أى فهمه بالعقل وتحويله إلى واقع الناس[٣].

ونظراً لأهمية الموضوع رآه الشاطبى فى المنام وكأنه إلهام. يستند إذن الموضوع على ثلاثة أنواع من اليقين، العقل والنقل، النظر والمصلحة، بالإضافة إلى الذوق والإلهام. وهو إلهام قائم على حمل هموم الأمة ومخاطر هجمات الفرنجة من قشتالة فى الشمال على الأندلس فى الجنوب فيما سمى بحروب "الاسترداد"، قبل أن تتحول الأندلس من منارة للفكر الحر والعلم الأصيل إلى محاكم للتفتيش والتطهير العرقى والدينى وعودة المسلمين واليهود إلى المغرب العربى [٤].

والوحى كله قصد إلهى، توجه من الله إلى الإنسان فى العالم، والعلم كصفة تجلت فى الوحى ككلام. ليس موضوع الوحى الذات الإلهية، فالله لا يخاطب نفسه، ولا يتكلم مع نفسه، بل يخاطب غيره؛ الملائكة والطبيعة، الأرض والسماء، الأنفس والبشر والرسول والإنسان. الوحى اتجاه من الله إلى الإنسان، حركة من أعلى إلى أسفل؛ ومن ثم فإن "المقاصد" تسير وفقاً لاتجاه الوحى، من الله إلى الإنسان قبل قلبه فى

= والأصول العملية (أربعة أجزاء)، دائرة معارف الفقه الإسلامى، إيران ١٩٩٧، دروس فى علم الأصول (جزءان) مؤسسة النشر الإسلامى، دار المنتظر، بيروت ١٩٨٥، المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١.
انظر دراستنا: تجديد علم الأصول، قراءة فى الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مركز كربلاء، لندن ١٩٩٩.

(١) الموافق جـ٢ /٣٠٧.

(٢) Les Méthodes d,Exégése, II partie, Ch.3 Structure a priori du donné Révélé, pp. 309-321.

(٣) بالنسبة لتردد أسماء الأعلام فى الجزء الثانى من "المقاصد" فى المرادفات، يتقدم مالك والشافعى على الغزالى وابن العربى والقرافى والرازى. مالك، الشافعى (١٠)، الغزالى، ابن العربى (٧)، القرافى، الرازى (٤)،أبو حنيفة، أحمد بن حنبل (٢)، الشبلى، المحاسبى، الشيرازى، ابن رشد، الشاشى، ابن قتيبة، الجوينى (١).

(٤) الموافقات جـ١ /٢٤.

علم الكلام، من الإنسان إلى ا لله عندما يتخذ العلم الله موضوعاً له، وفى التصوف عندما يتخذ الصوفى ا لله قصداً له، وعند الحكيم عندما يتخذ "واجب الوجود" موضوعاً له.

صحيح أن علم الكلام يبدأ من المعلوم وهو الحادث أى الطبيعة، وأن الصوفى يبدأ من الخلق للوصول إلى الحق، وأن الحكيم يبدأ من الطبيعيات للوصول إلى الإلهيات، ولكن يظل القصد مقلوباً من أسفل إلى أعلى بعد أن كان من أعلى إلى أسفل، من الإنسان إلى ا لله، بعد أن كان من ا لله إلى الإنسان(١).

ويتميز علم أصول الفقه عن علم أصول الدين بأن الأول يضع أصول العمل، والثانى يضع أصول النظر. لا يتحدث الأول عن ا لله بل عن الشارع، ولا يتعرض للعقائد بل للمصالح، كنوع من تقسيم العمل بين العلمين.

صحيح أن الشاطبى أحياناً يضع مسألة كلامية، ويشير إلى بعض المتكلمين كرأس موضوع مثل أن الشرائع موضوعة لصالح العباد فى العاجل والآجل استشهاد بالرازى، وهو موضوع أصولى وليس موضوعًا كلاميًّا. والرازى أصولى ومتكلم.

وقد اتبع الغزالى فى "المستصفى" هذا التقليد بالبداية بالخلاف الكلامى حول الأصل العلمى كغطاء نظرى أولى. فكل مبدأ عملى يقوم على فلسفة نظرية. ولا يؤثر هذا الخلاف الكلامى على سلامة المبدأ الأصولى. ويفيد على الأمد الطويل فى توحيد علم الأصول بشقيه، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، بل ووحدة نسق العلوم الإسلامية كلها، خاصة وأن كل متكلم هو أصولى. كتب فى العلمين. فقد كتب الجوينى «الإرشاد» فى علم أصول الدين و"الورقات" و"البرهان" فى علم أصول الفقه. وكتب الغزالى "الاقتصاد" و"المستصفى"، وابن حزم "الفصل" و"الأحكام" (٢).

صحيح أن الشاطبى يشير إلى بعض الفرق الكلامية ولكن فى موضوعات أصولية، مثل الإشارة إلى المعتزلة فى موضوع التعليل، وأن الأحكام معللة على عكس الرازى الذى نفى التعليل

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد، رابعاً: إلهيات أم إنسانيات ص ٦٠٠-٦٦٤.
(٢) الموافقات جـ٢ /٦.

مثل الأشاعرة والظاهرية. فعلة الشريعة المصلحة. والمقاصد رصد للمصالح. فإثبات المصلحة يتطلب إثبات التعليل. المصلحة هى السبب الموضوعى للشرائع. ويتقدم المعتزلة على الأشاعرة والفلاسفة(١).

فعند المعتزلة الأحكام معللة بمصالح العباد فى القصد التشريعى وليس فى القصد الخلقى أو التكوينى. ولا يمكن العدول عن أصل المصلحة والمفسدة. فى حين يحرص الأشاعرة على أن الله يفعل ما يشاء، وأنه فعال لما يريد. وهى مصالح ومفاسد يدركها العقل طبقاً لقاعدة التحسين والتقبيح. والمعتزلة من المصوبة فى الاجتهاد اعتماداً على أصل الفعل. ويتفق الأشاعرة مع المعتزلة على عدم جواز تكليف ما لا يطاق. وقد جاءت الشريعة وفقاً لأغراض العباد طبقاً لمبدأ الصلاح والأصلح عند المعتزلة. يعاب عليهم فقط محنة خلق القرآن (٢).

ولفظ "المقاصد" لفظ إبداعى أصيل من العقل التشريعى الإسلامى. وهو لفظ قرآنى(٣). يعنى الاتجاه مثل ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩]، والتوجه نحو مثل ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لاتَّبَعُوك﴾ [التوبة: ٤٢]. كما يعنى الاقتصاد والاحجام، الاقتصاد فى الشيء ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان: ١٩] والاقتصاد فى الخير ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾ [لقمان: ٣٢]، ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: ٣٢]، ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٦٦].

وورد أيضاً فى علم الحديث يعنى القصد بالقلب، والمعنى بالفكر والتوجه فى المكان، والمعنى الغالب هو المعنى الثانى الاقتصاد فى المعيشة والطعام والشراء، والاقتصاد فى الصلاة والخطبة والعبادات مع الدوام، أى عدم المغالاة والتطرف (٤).

وهو باستمرار فى صيغة الجمع "مقاصد" وليس "مقصدًا"؛ مما يدل على أن الشريعة لها عدة مقاصد وليس

---

(١) المعتزلة (١٠)، الأشاعرة (٣)، الفلاسفة (٢)، الظاهرية (١).
(٢) المعتزلة جـ٢ /٦ /٣٠ /٤٢ /٤٤-٤٥ /٥٧ /١١٩ /١٧٢ /٣٧٢.
(٣) ورد فى القرآن ست مرات.
(٤) ورد اللفظ فى الحديث أكثر من خمسين مرة. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث (فنسك) جـ٥ ص ٣٦٩.

مقصدًا واحدًا. وهناك فرق بين القصد والمقصد، "القصد" من جانب الذات و"المقصد" من جانب الموضوع، فالقصد اتجاه من الذات نحو الموضوع اتجاه من الذات نحو العالم.

وهناك فرق بين النية والمقصد. النية جزئية والمقصد كلى. النية هو قصد الفعل، والمقصد هو قصد الشريعة؛ لذلك قسم الشاطبى المقاصد إلى نوعين، مقاصد الشارع وهو الكلمة، ومقاصد المكلف وهى النية. هناك قصد متبادل بين قصد الشارع ونية المكلف، الاتفاق فى حالة النجاة والفوز، والاختلاف فى حالة الهلاك والضياع.

ولفظ "القصد" و"القصدية" لفظ حديث فى الفلسفة الغربية المعاصرة. أصبح الموضوع الرئيسى فى الظاهريات "الفينومينولوجيا". ويعنى الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع، الإنسان فى العالم والعالم فى الإنسان، ولتجاوز ثنائية الفلسفة الحديثة بين الذات والموضوع منذ ديكارت تم تحويل المحور الرأسى، القصد المتبادل بين الله والإنسان إلى المحور الأفقى بين الأنا والآخر فى التجربة المشتركة أو بين الذات والموضوع فى الإنسان فى العالم(١).

٢- منهج القراءة والتأويل:

والمنهج المتبع ليس هو المنهج التاريخى الذى يرصد مفهوم المقاصد فى كتب علم الأصول حتى يكتمل فى الموافقات"، ولا المنهج الفقهى الذى يرصد اختلاف الفقهاء فى مفهوم المقاصد طبقاً للمدارس الفقهية الأربع الشهيرة، ولا المنهج التحليلى الذى يكتفى بتحليل المفهوم وبيان مكانته فى نسيج علم الأصول، ولا المنهج الدفاعى الذى يقوم على بيان مكارم الشريعة والرد على الطاعنين فيها بالحرفية فى التطبيق ضد مصالح العباد، والقسوة فى الحدود فيما يتعلق بالعقوبات، وأن الشريعة الإسلامية إنسانية النزعة قبل إعلان حقوق الإنسان فى الغرب الحديث (٢).

وإذا اعتمد القدماء على الحجج النقلية والحجج العقلية المستقاة من جزيئات الشريعة فقد يعتمد المحدثون

(١) Hassan Hanafi: L,Exégése de la Phénoménologie, L,état actuel de la méthode Phénoménologique et son application au phénoméne religieux, Paris, 1966, Le Caire, Dar al-Fikr al-Arabi, 1977.

(٢) انظر: التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٥٢-١٥٤.

على الحجج العقليـة أكثر من الحجج النقليـة. فـالعصر عصـر العقـل والبرهـان.ويشـمل الواقـع والإحصائيات والتحليلات الكمية التى تعبر عن المصالح العامة.

والحجة النقلية وحدها دليل ظنى ولا تتحـول إلى يقـين إلا بالحجـة العقليـة. وكما يقـول الإيجى فى المواقف: إن كل الحجج النقلية حتى ولو تضافرت لإثبات شيء أنـه صحيح، ما أثبتته، ولظل ظنيًّا، ولا يتحول إلى يقـين إلا بحجة عقلية ولو واحدة [١]. الحجـة النقليـة وحدهـا تقـوم على الابتسـار أى الانتقاء الجزئى خارج النسـياق الداخلى، تكـامل الآيـات، والخـارجى "أسباب النـزول" و"الناسخ والمنسوخ"، واللغـوى. وكثير منها يحمل على عـادات العرب مثل بكاء الحى على الميـت ومناسـك الحـج وبعـض القيـم العربية[٢].

وهنـاك مسـائل فى المقـاصد تعتمد على الدليل العقلـى وحـده دون النقلى. تقـوم على تحليل الحجـج والرد مسـبقاً على المعارض فى صيغـة "فان قيل" حتى يصبح الفكر متسقاً مع نفسه، له براهينه الداخليـة وليسـت الخارجيـة[٣]. وثلث المسائل خالية من الحجة النقلية[٤].

والعقل عنـد القدمـاء يشـمل الحس الخـارجي والداخلى، المحسوسـات والمجربـات والبداهـات الوجدانيـة ومجرى العـادات ومـا تواتر مـن البشـر وتراكم الخبرات فـى الأقوال المـأثورة والأمثـال العامية حـول الحقائق الإنسانية الثابتة عبر العصور، مثل قـول الصـدق والنـأى عن الكذب [٥].

وتتفـاوت الحجج النقليـة بين القرآن والحديـث مـع غلبـة القـرآن فـى معظم

(١) الإيجى: المواقف، عالم الكتب، بيروت (د.ت) ص ٣٩-٤٠.
"من العقيدة إلى الثورة" جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧. ص ٣٨٨-٤١٠.
(٢) الموافقات جـ٢/ ٢٣٨.
(٣) المقصد الأول، وضع الشـريعة ابتداء، المسـألة الأولى الضروريـات الخمس، المسـألة الثانيـة: تراتب الضروريـات والحاجيـات والتحسينات، المسـألة الثالثة شـرط عدم الأبطـال جـ١/ ٨-١٦، السـابعة المقاصد كلية ص٣٧، التاسـعة الأدلـة على الضروريات والحاجيات والتحسينات ص٤٩-٥٢، العاشرة لا ترفع الجزئيـات الكليات ص٥٢-٥٤، المسـألة الحادية عشرة المصالح عامة ص٥٤-٥٨، المسألة الثالثـة عشر، الجزئيات فى الكليات ص٦١-٦٤. المقصد الثـالث، وضع الشريعة للتكليف، المسـألة الثانية إشباع الحاجات الأساسية ص١٠٨-١٠٩، التاسـعة المشـقة الأخروية ص١٥٣-١٥٤، العاشـرة، مشـقة التكليف ص١٥٤-١٥٥. المقصد الرابع وضع الشريعة للامتثال، المسألة الثالثة عشرة ص٢٧٩-٢٨٣، الرابعة عشرة ص٢٨٣-٢٨٦، السادسة عشرة ص٢٩٧-٢٩٨، السابعة عشرة ص٢٩٨-٣٠٠ مقاصد المكلف، المسألة الثامنة ص٣٧٣-٣٧٥، العاشرة ص٣٧٨-٣٨٠.
(٤) عدد المسائل فى جزء المقاصد (٦٢)، المسائل العقلية النقلية (٤٢)، العقلية (٢٠).
(٥) "وقد قيل: عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك، ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك فإنه يضرك، وهو أصل صحيح شرعى" الموافقات جـ٢/ ٢٩١.

المسائل؛ لأن القرآن هو الأصل الذى منه تستنبط الأصول. والحديث أقرب إلى الفروع؛ لأنه بيان وتفصيل. ولا يذكر إلا حديث قدسى واحد، وسط بين الأصل والفرع[1]. ومجموع الآيات ضعف مجموع الأحاديث تقريباً[2].

ويعتمد الشاطبى على "الاستقراء المعنوى". ويعنى استقراء جزئيات الشريعة للوصول إلى مبدأ كلى. هو استقراء؛ لأنه يعتمد على إحصاء الجزئيات، وهو معنوى؛ لأن الإحصاء يتوقف إذا ما وصلت الجزئيات إلى حد يظهر فيه المبدأ الكلى وأى إضافة جديدة لجزئيات أخرى لا تطعن فى المبدأ سلباً ولا تقويه إيجاباً. وهو ما سماه المناطقة المعاصرون الاستقراء الناقص، وهو أساس الاستقراء العلمى الغربى الحديث. وبهذه الطريقة أمكن وضع علم القواعد الفقهية، كقواعد عامة للاستدلال أو كبديهيات علمية [3].

ويمكن تطوير هذه الطريقة القديمة إلى منهج حديث يقوم أيضاً على اطراد التجربة البشرية، وشمول العقل الإنسانى، وتكرار الوقائع المشابهة، وتوارد الأفكار عند الناس. والاشتراك فى تجارب حية متطابقة، تمثلها حكمة الشعوب، والأمثال العامية. وهو ليس بعيداً عن تحليل الشاطبى للحظوظ والمراءاة وكل ما يتعلق بأحوال النفس كما يفعل الصوفية. وفى اتباع المقاصد الأولى دون التابعة، والطاعة دون الحظ. ويمكن الاعتماد على الأفعال العامة والأقوال المأثورة وسير الأبطال وكل ما يعبر عن حكمة الشعوب وتراكم المعارف البشرية[4].

وقد اعتمد القدماء على الشعر العربى كرصيد للتجارب الإنسانية، فهو مصدر للتجربة وتصديق للآية والحديث. والقرآن إعجاز، والرسول أفصح العرب، والأحاديث تقارب جمهرة أمثال العرب. يستشهد بشعر ذى الرمة على اختلاف الألفاظ، وتشابه المعانى، مثل بائس ويابس، فالبؤس يبس، واليبس بؤس. وقد يعنى التخوف التنقص فى الشعر العربى فى شرح آية ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧] حتى لقد

(١) يشمل جزء المقاصد اثنين وستين مسألة على النحو الآتى: القرآن أكثر من الحديث (٢٠)، الحديث أكثر من القرآن (٨)، القرآن وحده (١٠)، الحديث وحده (٤)، قرآن وحديث وحديث قدسى (١).

(٢) الآيات (٣٤٨)، الأحاديث (٢١٨).

(٣) السابق جـ٢/ ٨٣/ ٨٨/ ٢١٣.

(٤) مثل الاعتماد على المثل السائر "والجود بالنفس أقصى غاية الجود" على الإيثار جـ٢/ ٣٥٦.

قال عمر "أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم" (١).

والاستقراء دليل على المبدأ، استقراء الشريعة أي مجموع الآيات. المصلحة أساس التشريع مبدأ عام مستقر من الآيات المفردة، وكما هو مقرر في علم القواعد الفقهية. فالاستقراء مفيد للعلم وهو أساس الاجتهاد، رد الفرع إلى الأصل؛ لأن الأصل مستقى من جميع الفروع. والأصول الاستقرائية قطعية، تدل على ما هو معتبر وما هو غير معتبر، ومقاييس المصلحة والمفسدة. كما جرت الشريعة على حكم العادة، والعادة استقراء. والكليات لا تخرق الجزئيات. فالمصلحة أمر كلي واحتمال وقوع الضرر أمر جزئي. الجهاد مصلحة عامة في الدفاع عن الأوطان وإن نتج عنه القتل والتدمير، وإزهاق الأرواح وخراب الديار. الكليات الاستقرائية هي كليات "عربية" مستقاة من القرآن العربي، وصحة أحكام الشريعة بالاستقراء (٢).

والمنهج المتبع هو منهج القراءة والتأويل، أي إعادة بناء الموضوع طبقاً لظروف العصر، بمصطلحاته ولغته وأدوات تحليله ومستوياته وظروفه وحاجاته، وهو لب المنهج الأصولي ذاته، الاجتهاد. لقد أبدع القدماء لغتهم ومصطلحاتهم وأثنينا عليهم في ذلك، وفي مقدمتها مفهوم المقاصد. فلماذا يقتصر الإبداع عليهم ويكون نصيبنا التقليد، فالسلف خير من الخلف، ولم يترك السلف للخلف شيئاً مسيئين تأويل الآية الكريمة **﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾** [مريم: ٥٩] ولماذا لا نقول: هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم؟ نحن من المجددين ولسنا من المقلدين. نستأنف جهود الشاطبي من القدماء ومصطفى عبدالرازق وعلي سامي النشار والطاهر بن عاشور وعلال الفاسي من المحدثين. ويفرض السياق التاريخي علينا في عصر الاستقطاب جعل المقاصد نقطة التقاء بين السلفيين والعلمانيين يتفقون عليها. فالعلمانية إشكال غربي لحل الصراع بين الكنيسة والدولة لصالح الدولة، وحسم الخلاف

(١) هب البعث لم تأتنا رسله إما .. أو تخوف كلية وجاحمة النار لم تضرم
ليس من الواجب المستحق .. ثناء العباد على المنعم جـ٢/ ٢١٣.

(٢) الموافقات جـ١/ ٦-٧/ ٣٥/ ٤٤/ ٥٣/ ٢٧٩/ ٢٨١/ ٣٠٠/ ٣٠٥.

بين السلطتين الدينية والسياسية لصالح السلطة السياسية. وقد اختار الإسلام هذا الحل من قبل. فالمجتمع الاسلامى مجتمع مدنى، الإمامة فيه عقد وبيعة واختيار، والسلطة فيه تفويض من الأمة وليست من الله. ديموقراطية وليست ثيوقراطية. الهدف هو تأصيل جماعات حقوق الإنسان بدلاً من روافدها الغربية فى التصورات الفردية للإنسان ومعيارها المزدوج فى الممارسة، حقوق الإنسان الغربى ثم انتهاكها فى الإنسان اللاغربى، الأفريقى الأسيوى والأمريكى اللاتينى عامة، والعربى المسلم خاصة. فالمقاصد تتجاوز استقطاب الفكر المعاصر بين السلفية والعلمانية عوداً إلى الأصول.

ولا تعنى القراءة المعارضة والقلب والنقد والرفض بالطرق المباشرة وإيجاد البديل بدعوى الحداثة والتجديد القطيعة مع الماضى. إنما تعنى الإبقاء على الروح مع تغيير البدن، والمحافظة على القصد مع تطور الوحى(١)، مرحلة وراء مرحلة. القصد واحد، التوحيد، وظروف العصر مختلفة فى مصر والشام والحجاز والعراق واليمن. وهو ما فعله معظم الفلاسفة المعاصرين مع القدماء، خاصة هيدجر مع الفلاسفة اليونانيين والغربيين فى العصرين الوسيط والحديث.

والقراءة غير العرض. ومع ذلك فإنها تشمل عرضًا على مستوى العصر. فالعرض للقديم مجرد تكرار ممل لا فائدة منه. فى حين أن العرض الخلاق هو نقل للماضى على مستوى الحاضر. فى العرض لا فرق بين المقروء والقارئ. العرض فى البداية وليس فى النهاية. فى القراءة يمحى التمييز بين الموضوعى والذاتى. يظهر الموضوعى من خلال الذاتى، ويتجلى الذاتى من خلال الموضوعى.

كما تتغير المادة والأمثلة القديمة من المادة الفقهية فى العبادات أو المعاملات التجارية البدائية كالبيع والشراء إلى المادة الفقهية الجديدة فى المعاملات والعلاقات الدولية والتجارية المعقدة مثل منظمة التجارة العالمية، واتفاقية الجات، والبنك الدولى، وصندوق النقد، ومؤسسات التعاون الدولى(٢). ارتبطت المادة الفقهية القديمة،العبادات، بظروف عصرها الأول. كانت مادة جديدة بالنسبة للمجتمع الإسلامى الأول، ولم تعد

(١) لعل الكاتب لا يقصد النصوص القطعية الورود، القطعية الدلالة، وإلا فإن الخلاف يكون معه كبيرًا . المحرر
(٢) السابق جـ٢/ ٨.

كذلك بالنسبة للمجتمع الإسلامى الحالى. وهناك مادة فقهية جديدة لم تدخل بعد كأمثلة يستقرى منها أصول الفقه الجديد دون الاكتفاء بإصدار الفتاوى فيها، مثل فوائد البنوك وشهادات الاستثمار ودفاتر التوفير، وموضوعات الهندسة الوراثية، وزرع الأعضاء، والاستنساخ، والتخصيب الصناعى، وكل ما يتعلق بعلوم الأجنة.

كما تكثر الأمثلة الفقهية ونقل المبادئ الأصولية عند القدماء ؛ مما يدعو إلى قلة الأمثلة الفقهية وتعميق المبادئ الأصولية عند المحدثين. لقد أطال الشاطبى فى "وضع الشريعة للامتثال" فى موضوع الحظوظ والكرامات؛ مما يخرج عن المبادئ العامة ويدخل فى التفصيلات الجزئية (١).

ويمكن التوسع فى المفاهيم القديمة عن طريق إطلاق معانيها، وبالتالى تجديد ألفاظها. الدين مثلاً ضمن المقاصد الضرورية الخمسة لا يعنى فقط ما عناه القدماء: العقائد والشعائر والكتب المقدسة، أى ميدانا خاصًا هو ميدان المقدس"، وهو مفهوم "الدين" فى الغرب فى كتب "تاريخ الأديان المقارن". بل يعنى أيضاً كل شيء، لا فرق بين الدينى والدنيوى. يعنى الحقيقة الثابتة الدائمة، العامة الشاملة، ضد النسبية والشك والغنوصية واللاأدرية والعدمية. لا يوجد شيء، وإن وجد لا يمكن معرفته. العدم أصل الوجود. وكذلك مفهوم "العرض" الذى لا يعنى فقط الشرف بالنسبة للعلاقات بين الجنسين بل يعنى أيضًا الكرامة الوطنية، وكما هو الحال فى الثقافة الشعبية أن الأرض هي العرض، ومن يستولى على الأرض فقد انتهك العرض.

وكذلك مفهوم "المال" الذى لا يعنى فقط المال الخاص فى محفظة النقود ضد لص "الأوتبيس" ونشال الطريق والحدائق العامة والتجمعات السكنية، بل يعنى أيضاً الثروات الوطنية والمال العام، وعوائد النفط، والثروات الطبيعية. فالواقع متغير، والسياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية متغيرة. والقصد ثابت لا يتغير. والمادة متغيرة مع تغير المصالح. وهذا هو الفرق بين الأصول والفقه، الأصول ثابتة والفقه متغير.

وتتعدد مستويات التحليل بين

(١) السابق جـ٢/ ١٧٦-٢٢٧ (الحظوظ) جـ٢/ ٢٤٢-٣٢٣ (الكرامة).

المستوى الإلهى والمستوى الإنسانى. التحليل على المستوى الالهى يخرج من مقاصد علم الأصول الذى يتحدث عن الشارع، أى واضع الشريعة، حتى يظل التمييز بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين قائمًا. الله فى علم أصول الفقه هو الشارع أى واضع الشريعة. وفى علم أصول الدين هو الذات والصفات والأسماء والأفعال. ولما كانت الشريعة الإسلامية شريعة وضعية[1] وأحكامها أحكام الوضع؛ فإن الشارع واضع الشريعة جعلها كذلك شريعة وضعية. وهو المستوى الذى يجمع الأخوة الأعداء فى عصرنا؛ السلفيين والعلمانيين، والذى يصل فيه الخصام إلى حد الاقتتال الدموى كما هو الحال فى الجزائر، والصراع الخفى على السلطة كما هو الحال فى تونس والمغرب وليبيا ومصر وسوريا والعراق، والصراع العلنى كما هو الحال فى الكويت واليمن، والتعددية السياسية الصريحة فى لبنان. أما التحليل على المستوى الإلهى فإنه يقضى على وضعية الشريعة ويقع فى صف أحد الفريقين المتخاصمين، السلفيين، ويقضى على إمكانية الحوار مع الخصوم ومد الجسور ونقاط الالتقاء مع العلمانيين ويخرج عن إطار المنظور العملى لعلم الأصول[2].

وتتعدد القراءات لعلم الأصول عامة وللمقاصد خاصة. ولا توجد قراءة صحيحة" وأخرى "خاطئة". بل هى اجتهادات متعددة تنبع من طبيعة موقف القارئ ووضعه الثقافى والاجتماعى والسياسى والأخلاقى. فقد تنوعت كتب الأصول القديمة وتعددت طبقاً للمذاهب الفقهية، وطبقاً للعرض اللامذهبى والعرض المذهبى. فهناك أصول الفقه الحنفى (القرافى، البزدوى)، وأصول الفقه المالكى (الشاطبى)، وأصول الفقه الشافعى (الجوينى، الغزالى، الشوكانى، الرازى)، وأصول الفقه الظاهرى (ابن حزم)، وأصول الفقه الحنبلى (ابن الحاجب)، وأصول الفقه الشيعى (الطوسى، محمد باقر الصدر)، ولا توجد قراءة أفضل من قراءة، ولا يوجد نسق أفضل من نسق. تتعدد الاتجاهات فى العلم، والعلم واحد.

(١) لعل المقصود هنا أنها وضعت للإنسان، لا أن يقوم الإنسان بوضعها، وهذا هو الفارق الدقيق بين القاعدة الشرعية والقاعدة القانونية. المحرر

(٢) هذه هي الرؤية التحليلية للكاتب ننشرها على مسئوليته احترامًا منا لحرية الرأي. المحرر

كما تتعدد اللغات ومصطلحات التعبير والتخصصات والثقافات والاهتمامات العامة والجرأة على الاجتهاد والرغبة فى التواصل. والفلسفة تعطى جرأة على القراءة وتجديد المصطلحات وتبدع فى مستويات التحليل ومناهجه. والإصلاح يدفع إلى مزيد من الجرأة فى المواقف دفاعاً عن مصالح المسلمين وحقوق الأمة.

ليس من شيم العلماء مزايدة بعضهم على بعض فى الإيمان والإخلاص والحمية. ذلك مطلوب بطبيعة الحال، ولكنه لا يكفى بمفرده دون التعقل والعلم والتحليل والمصالح العامة والتواضع والبعد عن التعصب الذى قد يصل إلى حد الاستبعاد والتكفير. إن علم الأصول وسيلة وليس غاية. الغاية هى القدرة على وضع أصول قادرة على الدخول فى تحديات العصر وحل مشاكل الأمة، والربط بين مقاصد الشريعة وأهداف الأمة. ليس هدف العلماء أخذ حظوة فى الدنيا عن طريق الدفاع عن الدين طلباً للرياسة والصدارة دون الأخذ بعين الاعتبار مصالح الأمة.

٣- المقاصد فى بنية الأصول:

المقاصد جزء من بنية رباعية يقوم عليها أصول الفقه مع الأحكام. المقاصد هى الغايات، والأحكام هى الأفعال. ولا تتحقق الغايات إلا بالأفعال [١]. وتأتى المقاصد فى الترتيب بعد الأحكام وإن كانت من حيث الأهمية تأتى قبلها. أى مقاصد الأفعال. الفعل البداية، والقصد النهاية. ومع ذلك المقاصد أهم من الأحكام من حيث الكم، أكثر من ثلاثة أضعافها.

وهى بنية رباعية جزئية تدخل فى بنية رباعية كلية للعلم: الأحكام والمقاصد والأدلة والاجتهاد. الأحكام هى أنماط الفعل ونماذج السلوك. والمقاصد الأهداف والغايات. والأدلة مصادر الأحكام والمقاصد. وهى الأدلة الشرعية، بخاصة الدليلان النصيان: الكتاب والسنة. والاجتهاد طرق استنباط الأحكام والمقاصد من الأدلة. وهى القسمة الرباعية التى اتبعها الغزالى فى المستصفى، الثمرة وهى الأحكام، والمستثمَر وهى الأدلة الشرعية، والمستثمِر وهو المجتهد، وطرق الاستثمار وهى طرق التعليل . أما المقدمات

(١) المقاصد (عدد الصفحات) (٤١٠)، الأحكام (٢٥٠).

"العلمية" الأولى فإنها تحدد الإطار العام لعلم أصول الفقه واتجاهه العملى وليس النظرى واضعًا أصول العمل وليس أصول النظر. بل إنه أمكن تطوير هذه الأصول فى "قواعد" هي علم القواعد الفقهية الذى سماه القدماء "الأشباه والنظائر" الذى أبدعه ابن النجيم، والطوفى، والسيوطى (١).

وتنقسم كل من المقاصد والأحكام إلى قسمين. تنقسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. وتنقسم الأحكام إلى أحكام الوضع وأحكام التكليف. مقاصد الشارع هى المقاصد من وجهة نظر الله أى المقاصد الإلهية. فالشريعة مقصد قبل أن تكون حكمًا(٢). ومقاصد المكلف هى المقاصد من وجهة النظر الإنسانية أى النية. مقاصد الشارع أكثر أهمية كمًّا وكيفًا. إذ إنها تنقسم قسمة رباعية، ابتداء وللأفهام وللتكليف وللامتثال، فى حين أن مقاصد المكلف قسمة واحدة لا تنقسم. والسؤال هو: كيف يتم التوحيد بين المقصدين؟ كيف تصبح مقاصد الشارع هى مقاصد المكلف، ومقاصد المكلف هى مقاصد الشارع؟ أما أحكام الوضع فهى الأحكام كما يتصورها الله فى العالم، وأسسها الموضوعية فيه. هى ميدان الفعل وسياقه التاريخى ومكوناته المادية الموضوعية قبل أن تبزغ فيها الإرادات الفردية والحريات الإنسانية فى أحكام التكليف، وهى السبب والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. هى الميدان الموضوعى لتحقق الفعل، ثلاثة ذات لفظ مفرد: السبب والشرط والمانع، واثنتان ذواتا لفظين على التقابل: العزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. وهى تعادل مقاصد الشارع، أى المقاصد الموضوعية للشريعة من وجهة نظر الله قبل أن تتحول إلى مقاصد ذاتية فى مقاصد التكليف تعادل أحكام التكليف. يتغير اللفظ فى المقاصد والأحكام، الوضع والتكليف، والمعنى الواحد، فى حين يبقى اللفظ، التكليف فى المقاصد والأحكام بنفس المعنى. وتأتى أحكام الوضع كيفًا وكمًّا قبل أحكام التكليف. فسياق الفعل وميدان

---

(١) قسم الشاطبى الموافقات إلى خمسة أقسام. الأول المقدمات النظرية "العلمية" الأولى. والثانى الأحكام سواء أحكام الوضع أو أحكام التكليف. والثالث المقاصد الشرعية سواء مقاصد الشارع أو مقاصد المكلف. والرابع الأدلة الشرعية الأربعة، جملة وتفصيلا. والخامس أحكام الاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح والسؤال والجواب، الموافقات جـ١ ص٢٣-٢٤.

(٢) مقاصد الشارع (٣١٨)، مقاصد المكلف (٩٢). مقاصد الشارع خمسون مسألة، ومقاصد المكلف اثنتا عشرة مسألة.

تحققه أهم من الفعل ذاته [١].

وتنقسم مقاصد الشارع إلى قسمين: رباعية أولاً، ثم تنقسم الأولى منها قسمة خماسية[٢]. فمقاصد الشارع أربعة: أولاً، وضع الشريعة ابتداء أى أولاً، أى السبب المبدئى الذى من أجله وضعت الشريعة، العلة الغائية[٣]. ثانيًا، وضع الشريعة للإفهام (بكسر الهمزة) ولفهم مقاصدها وليس بفرضها عنوة على الناس دون فهم من أجل شرحها وبيانها وإقناع الناس بها، وليس فرضها عليهم قهرًا حتى يعطى الحاكم نفسه الذى تنقصه شرعية البيعة شرعية تطبيق الشريعة، ويعنى بها الحدود وليس المقاصد. ثالثًا، وضع الشريعة للتكليف أى للتحقيق ولتمثلها بالأفعال طبقًا للقدرة الإنسانية وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وعدم الشق على الأنفس. رابعًا، وضع الشريعة للامتثال أى الطاعة وحتى تتحول إلى طبيعة ثانية فى الحياة الإنسانية تساوق الفطرة. هناك تدرج فى المقاصد من الأساس إلى التحقق، ومن الحفر إلى البناء، ومن التأسس إلى التكوين. وأهمها مقاصد الشريعة للامتثال، أى الطاعة بالإرادة الحرة بعيدًا عن الهوى والحظوظ والكرامات. ثم توضع الشريعة للتكليف أى التنفيذ. ثم توضع الشريعة للمصالح العامة ابتداء، وأخيرًا توضع الشريعة للإفهام [٤]. والأمر كذلك أيضًا من حيث عدد المسائل [٥].

ويتدرج القصد الأول وضع الشريعة ابتداء إلى ثلاثة مستويات: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات. الأول هى الضروريات الخمس، النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال. والثانى الحاجيات، وهو مستوى أقل من الضروريات ولكن لا تستغنى عنه كالطعام والشراب واللباس والمسكن للحفاظ على الحياة. والثالث التحسينات وهو مستوى أقل من الحاجيات مثل الكماليات، الطعام الجيد، والمسكن الراقى، واللباس الفاخر، طبقاً لمستوى الدخل والتركيب الطبقى للمجتمع

(١) أحكام الوضع (عدد الصفحات) (٢٥٠)، أحكام التكليف (١٠٩).

(٢) المقاصد جـ٢ ص٥-٦.

(٣) وهو يقابل بالألمانية Grund، وبالفرنسية Raison detre، وبمصطلح الفلاسفة "العلة الكافية" La Raison Suffisante.

(٤) وضع الشريعة للامتثال (١٥٥)، وضع الشريعة للتكليف (٦١)، وضع الشريعة ابتداء (٥٦)، وضع الشريعة للإفهام (٤٣).

(٥) وضع الشريعة للامتثال (٢٠)، وضع الشريعة ابتداء (٣)، وضع الشريعة للتكليف (١٢)، وضع الشريعة للإفهام (٥).

كواقع وليس كمبدأ.

الضروريات الخمس، كلها لها لفظ واحد، باستثناء الضرورتين الأولى والرابعة لفظان مترادفان على التبادل النفس والحياة، الخاص والعام. النفس الإنسانية خاص، والحياة عام، حياة النبات والحيوان والإنسان وكل ذى ظفر. فالحياة أصل ومقصد. والنسل أى حفظ الأنساب دون اختلاطها أى العرض (١).

٤- المصلحة أساس التشريع: الضروريات الخمس:

"ووضع الشريعة ابتداء" يتضمن ثلاث قضايا رئيسية، التمييز بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، والفرق بين المصالح والمفاسد، وحفظ الشريعة ودوامها. والثانية هى الأطول والأهم (٢). وهى المقدمة الأولى للمقاصد كلها بعد قسمتها (٣).

والضروريات هى ما لا تستقيم الحياة بدونها، تحتاج إلى إثباتها وحمايتها من الخلل والاختلال. وهى فى العادات والعبادات. والتفرقة بين العبادة والعادة تفرقة دقيقة؛ لأن العبادة تتحول إلى عادة، والعادة إلى عبادة. وبعض العبادات كانت عادات مثل بعض مناسك الحج والصوم لدى الأمم السابقة. أما التفرقة بين العبادات المعاملات فهى الأهم؛ لأن المصالح الناتجة عن العبادات معروفة. إنما المصالح الناتجة عن المعاملات فمتغيرة؛ لأن المعاملات الاقتصادية متغيرة من عصر إلى عصر.

والعلاقة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات علاقة تراتبية. الضروريات هى الأساس، وهى الحقوق الطبيعية للإنسان والتى اتفقت عليها جميع الملل والأقوام مثل الضروريات الخمس. كل منها تتمة وتكملة للأخرى. أما الحاجيات فمن باب الوسع والضيق على المستويين الفردى والاجتماعى، وليس فقط على المستوى الفردى. الضروريات حقوق عامة لكل الأفراد، أما الحاجيات فهى ميزات خاصة تفرضها الأذواق الفردية فى حالة توفر الإمكانيات أو الطبقات الاجتماعية فى حالة نقصها.

(١) لذلك تقاس البوذية الحياة وتمنع ذبح الحيوان ويعرف أنصارها بالنباتيين. والمسيح هو الحياة فى المسيحية طبقاً لآية يوحنا فى الرسالة الثالثة "أنا الطريق والحياة والحقيقة". وشيخ الدروز هو "شيخ العقل". ويؤخذ بالثأر فى مصر فى جرائم الشرف. وكلها مركزة فى العرض. وتقام الثورات الاجتماعية من أجل إعادة توزيع الدخل أى العدالة فى توزيع الثروة أى المال.

(٢) الموافقات جـ٢/ ٨-٦٤.

(٣) السابق جـ٢/ ٦-٧.

وهى عامة فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. والتحسينات هى الأخذ بما يليق بمحاسن العادات طبقًا للذوق الرفيع، مثل مكارم الأخلاق أيضًا فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. ودلالة ذلك حرية الاختيار، والفروق الفردية، والسبق إلى الخيرات، والإمكانيات المادية، والتفاوت فى الرزق الناتج عن الجهد.

وشرط التراتبية ألا تعود مرتبة على أخرى بالإبطال. الضروريات أصل، والحاجيات فرع، والتحسينات فرع الفرع. فإشباع الحاجيات أو التحسينات دون الضروريات سفه وادعاء وتظاهر وتفاخر. وتقوم الثورات والهبات الشعبية من أجل نقص الضروريات وليس من أجل عدم توافر الحاجيات والتحسينات. وقد تقوم من أجل توافر الحاجيات والتحسينات عند البعض فى مظاهر الوفرة والغنى ونقص الضروريات عند البعض الآخر. إبطال الأصل يؤدى إلى إبطال الفرع، ولكن إبطال الفرع لا يؤدى إلى إبطال الأصل. فالجهاد مع ولاة الجور واجب كما قال مالك. الجهاد أصل والجور فرع، جهادِ أعداء الأمة فى الخارج أصل، وجهاد الجور فى الداخل فرع. وبلغة العصر، التناقض الرئيسى له الأولوية على التناقض الثانوى . وهو أيضًا موقف الغزالى فى "المستظهرى" فى الإمام الذى لم يستجمع شروط الإمامة، ومثل الصلاة فى الدار المغصوبة، فى وجوب تحرير الأرض من يد الأعداء قبل وجوب الصلاة [١].

ولا تعنى التراتبية فى المصالح التراتبية فى الدنيا فى صيغة طبقات أو طوائف أو ملل أو نحل أو بيوت أو عشائر أو أعراق. فالضروريات الخمس حقوق إنسانية عامة تخترق الحدود الإقليمية والخصوصيات البشرية. ومراحل الوحى ليست تراتبية أو أفضلية بل مراحل فى تقدم التاريخ ورقى الوعى الإنسانى.

وقد لا توجد مصلحة خالصة أو مفسدة خالصة بل قد تختلط المصلحة بالمفسدة والمفسدة بالمصلحة. وفى هذه الحالة تصبح المصلحة الغالبة هى الراجحة والمفسدة الغالبة هى المرجوحة. فالكم جزء من الكيف. والمصلحة والمفسدة مبدأ كيفى، والراجح والمرجوح مبدأ كمى. فالجهاد قرح،

(١) السابق جـ١/ ١٥-١٦/ ٢١.

والعلم جهد، وحفت الجنة بالمكاره. والعادة أى التجربة هى مقياس التقدير الكمى لغلبة المصلحة أو المفسدة. والخطاب الشرعى لا يأمر إلا بما فيه مصالح العباد على الأمد الطويل. وهو ما أشار إليه الفلاسفة بأن الخير هو المقصود وإن شاب الفعل بعض الشر على مستوى التكوين وليس على مستوى التشريع. وهو ما أثاره أيضاً المتكلمون خاصة المعتزلة. وأما إذا خرجت المصلحة والمفسدة على حكم العادة فإنها تخضع لمبدأ "الضرورات تبيح المحذورات" من أجل المحافظة على تراتبية الضرورات الخمس [1].

ولا تتبع المصالح والمفاسد أهواء النفوس بل هى مصالح ومفاسد عامة للجميع. المصلحة عامة والهوى خاص. لذلك تسمى المصالح العامة، وهى الحق فى الحياة الإنسانية وأفعال الناس وعليها تقوم السموات والأرض. ومع ذلك المصلحة والمفسدة إضافيان، فى حال دون حال، ووقت دون وقت، وشخص دون شخص، نسبة إلى الموقف. قد تختلف الأغراض فى الأمر الواحد. ومن ثم فإن الإذن بالمصلحة والمنع للمفسدة ليسا على الإطلاق كما قال الرازى طبقاً لنسبية الأشاعرة، على عكس قاعدة التحسين والتقبيح الاعتزالية كما لاحظ القرافى. المصالح مطلقة عامة لا تخص باباً دون باب ولا محلاً دون محل، مصلحة مطردة فى كليات الشريعة. وهذا هو معنى العصمة الشرعية وحفظها، أى بقائها كحقيقة إنسانية ثابتة[2].

والدليل على المصلحة والمفسدة دليل قطعى طالما أن المصلحة مبدأ قطعى. والظنى لا يكون دليلاً على أصل قطعى. والدليل العقلى يقينى مثل الدليل الشرعى فى حين أن الدليل النقلى لا يكون يقينيًّا بمفرده، ولا يصبح قطعيًّا إلا بتضافره مع الدليل العقلى [3]. والمصلحة حكم عقلى وشرعى معًا. والإجماع دليل قطعى أيضًا. واستقراء الشريعة دليل قاطع. وهو أساس يقين التواتر. والأصل القطعى لا ترفعه آحاد الجزئيات. الأصل القطعى عام، والجزئيات خاصة. وفى الحياة العام والخاص، المشترك والفردى. ليس الأصل فى المصالح الإذن بها وفى

---

(١) السابق جـ١/ ٢٥-٣٢.
(٢) السابق جـ٢/ ٣٨-٤٨/ ٥٤-٦٤.
(٣) السابق جـ٢/ ٣٧-٤٠/ ٤٩-٥٤.

المفاسد المنع لها بل لها أدلتها اليقينية فى ذاتها والمستقاة من جزئيات الشريعة أو القائمة على الحسن والقبح العقليين.

والضرورات الخمس عند القدماء، الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، فى حاجة إلى إعادة ترتيب. الترتيب القديم يبدأ بالدين فى حين أن الدين لا يدرك إلا بالعقل، والعقل لا يكون إلا عند الأحياء. ومن ثم يبدأ الترتيب الطبيعى بالحياة التى يشارك فيها المؤمن والكافر. الحياة هبة من الشارع، وصفة له، شرط العلم والقدرة[1]. والنسل مع الحياة وليس إحدى الضروريات الخمس لأنه استمرار لها.

ثانياً، العقل، فالعقل شرط التكليف. وهو أول ما يبزغ فى الحياة. فالحياة هى الحياة العاقلة كما عبر ذلك الحكماء القدماء الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجة وابن رشد.

ثالثاً، الدين؛ لأنه لا يدرك إلا بالعقل، فالعقل أساس النقل عند المعتزلة، ومن قدح في العقل فقد قدح فى النقل عند ابن تيمية زعيم السلفيين فى "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول". وهو مجموعة من الحقائق المعطاة سلفًا والتى يصدقها العقل والتجربة.

رابعاً، العرض الذى لا يعنى فقط اختلاط الأنساب والمحافظة على صحة النسب، بل يعنى أيضاً الكرامة الوطنية، والاستقلال الوطنى، والكرامة الإنسانية، واحترام حقوق الإنسان.

خامساً، المال الذى لا يعنى فقط المال الخاص بل المال العام، والثروة الوطنية ضد التبديد والنهب والاستغلال والتهريب إلى الخارج [2].

والمصالح والمفاسد فى الأمور الدنيوية وليست فى الأمور الأخروية؛ إذ لا تعرف الآخرة إلا بالخبر أو قياسًا للغائب على الشاهد ، ولكن لا تعرف بالتجربة[3]. والمصلحة والمفسدة أمور تجريبية خالصة. أمور المعاد أدخل فى علم أصول الدين وخارج عن علم أصول الفقه. الغيبيات خارج عن حدود علم أصول الفقه الذى لا يتناول إلا المشاهدات التى تخضع للعقل والسبر والتقسيم. وقياسًا للغائب على الشاهد فى الآخرة مصلحة محضة هو خير محض، ومفسدة محض هو شر محض. وهو ما

(١) السابق جـ٢/ ١٠-١٢.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد ص ٤٥١-٤٥٥.

(٣) الموافقات جـ٢/ ٣٢-٤٨.

ينفى تفاوت الدرجات فى الدارين [1].

٥- فهم الشريعة: اللغة العربية:

والمقصد الثانى "وضع الشريعة للإفهام" وذلك عن طريق اللغة، اللغة العربية. فالوحى كلام، والكلام لغة، واللغة أداة تعبير وإيصال شفاهًا أو تدوينًا. فالشريعة الإسلامية عربية، لسانها عربى، والقرآن عربى خال من العجمية إلا من الكلمات التى تم تعريبها من قبل نزول الوحى فارسية أو روسية أو حبشية أو قبطية. فقد كان العرب فى اتصال عبر التجارة مع الشعوب المجاورة، وهو ما لاحظه الشافعى من قبل فى الرسالة، ارتباط علم الأصول بالبيان أى باللغة العربية مثل ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية؛ مما سمح للأصوليين والحكماء والمناطقة بنقد المنطق اليونانى و"ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان" [2].

وألفاظ اللغة لها معنيان. أصلى وفرعى، مطلق ومقيد. الأول تشترك فيه جميع الألسنة. ويمكن معرفته بالنحو. والثانى خاص بكل لسان لا تعرفه إلا البلاغة فيما يتعلق بالتركيز والإطناب، والمجاز والتشابه، والتأويل والتقديم والتأخير، والذى كثيرًا ما يبرز فى القصص. الأول يمكن ترجمته ونقله من لسان إلى لسان، والثانى لا يمكن ترجمته؛ لأنه خاص بكل لغة. وقد أشار إلى ذلك المناطقة القدماء. لذلك نفى ابن قتيبة إمكان ترجمة القرآن. القرآن المترجم لفهم المعانى وليس للتعبد [3]. وكل ترجمة تحرص على المعنى يضيع اللفظ وموسيقاه وتصويره. وكل ترجمة تحافظ على اللفظ يضيع المعنى وتقع فى الحرفية. وهذا هو سبب الإعجاز بمعنى عدم القدرة على تقليده والإتيان بمثله.

ومن ثم يكون النظر فى الأحكام هل هى على المعنى الأصلى وليس المعنى الفرعى، ويكون المعنى الفرعى دالاً على الأحكام وليس أصلاً لها. وفى هذه الحالة يكون السؤال: وما لزوم المعنى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ٤ النبوة - المعاد .

(٢) السابق جـ٢/ ٦٤-٦٨.
السيوطى: ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان.
ابن تيمية: الرد على المنطقيين، شرف الدين الكبنى، بمباى، الهند ١٩٤٩.
ابن تيمية: نقض المنطق. ط١، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥١.
من النقل إلى الإبداع مج٣ الإبداع جـ٢ الحكمة النظرية، الفصل الأول المنطق.

(٣) لذلك سمى أربرى ترجمة للقرآن "القرآن مفسراً" The Koran interpreted ، السابق جـ٢/ ٦٨-٧٣.

الفرعى؟ ألم يستعمل أيضاً فى استنتاجه لأحكام وهو جزء من اللسان العربى وكما فعل ذلك الفقهاء من قبل، الشافعى وغيره، والأمثلة على ذلك كثيرة؟ ويكون الجواب أن المعنى الفرعى خادم للأصل ومؤكد له وليس واضعًا لحكم. ولو كان أصلاً للحكم لكان أصلاً في المعنى. فهو معنى مساند وليس مستقلاً تستنبط منه أحكام مستقلة. لا يمكن إهماله، وفى الوقت نفسه لا يمكن اعتباره أصلاً.

وقد تدل المعانى الفرعية على آداب شرعية وتخلقات حسنة وإحساس مرهف بالمعنى من أجل الإقناع والإيحاء بالحكم المستند إلى المعنى الأصلى، مثل النداء المزدوج لله وللإنسان للدلالة على القرب وللألفة مع الأشياء بتشخيصها وتوجيه النداء إليها، وضرورة التنزيه وعدم نسبة الشر إلى الله، والأدب فى المناظرة، وإجراء الأمور على العادات فى التسببات(١).

لذلك جاءت الشريعة أمية لقوم أميين بواسطة رسول أمى. ولا تعنى الأمية فقط عدم معرفة القراءة والكتابة وهو المعنى الحالى نسبة إلى لغة الأم ولكن أيضًا الطبيعى قبل حالة التعلم. علوم الأميين فطرية، وعلوم الأمم المتحضرة بالاكتساب والتعلم. تعنى الأمية الاعتماد على البداهة ولغة الإشارة الحسية المرئية والوسائل "السمعية والبصرية" بلغة هذا العصر مثل لغة الأصابع، ولغة اليد، ولغة العينين، ولغة الوجه والرأس، باختصار "لغة البدن"(٢).

كانت للعرب علومهم الطبيعية التلقائية الفطرية. أبدعوها من وحى الحاجة والبيئة مثل علم النجوم للاهتداء بها فى البر والبحر. ثم استعمل بعد ذلك فى الشريعة لمعرفة مواقيت الشعائر. وعلم الأنواء وأوقات نزول الأمطار وانتشار السحب وهبوب الرياح، علوم أهل صحراء، نقته الشريعة وأبقت ما هو علمى واستبعدت ما هو خرافى، وهو ما سماه الحكماء "علم أحكام النجوم" (٣). وعلم الطب كان مأخوذًا من تجارب الأميين قبل نقل علوم الأوائل. وعلوم البلاغة والفصاحة وأساليب الكلام من بيان وبديع كانت وراء الإحساس بإعجاز القرآن. وعلوم مكارم الأخلاق

(١) السابق جـ٢/ ٩٥-١٠٧.
(٢) السابق جـ٢/ ٦٩-٧٩.
(٣) علم الفلك Astronomy، علم أحكام النجوم Astrologyمثل علم الكيمياء Chemistry، علم السيمياء Alchemy .

كانت تعبيرًا عن الفطرة مثل الصدق والعدل والشجاعة ونصرة الضعيف وموالاة المظلوم. أقر الوحى البعض وعدل البعض الآخر، وأكمل نوعًا ثالثًا، ورفض علوم الفأل والطيرة والزجر والطالع.

والسؤال هو هل ذكر القرآن والحديث والحث عليها يدل على معرفة العرب بها أم توجيه العرب نحوها بالنظر فى الطبيعة والتعرف على قوانينها ثم الاهتداء بها فى أمور الدنيا والاستدلال بها على التوحيد؟ (١). هل القرآن مصدر علم لحياة العرب فى الجاهلية أم أنه واقع على إنشاء علوم الطبيعة من أجل الانتقال إلى ما بعد الطبيعة كما لاحظ المتكلمون والحكماء والصوفية بجعل الطبيعة مقدمة لما بعد الطبيعة وكما أورد الغزالى :

وفى كل شيء له آية

تدل على أنه الواحد

لذلك تفهم الشريعة بطريقة الأميين الذين نزل الوحى بلسانهم فى الألفاظ والمعانى والتراكيب وأولوية المعنى على اللفظ. فالمعنى هو الغاية واللفظ وسيلة. ومن هنا أتت شرعية التأويل والمجاز. بل إنه يمكن تبديل بعض الألفاظ بألفاظ أخرى أكثر قدرة على التعبير عن المعانى وإيصالها. والأمثلة على ذلك من الشعر العربى (٢). كما يمكن إهمال بعض الألفاظ كلية. والتعبير العربى بعيد عن التكلف والاصطناع. وهو ما عابه الأصمعى على الحطيئة، وما يُعاب على الخطاب الفلسفى الغربى المعاصر. وتفهم العبارة كما يفهمه عامة العرب وليس خاصتهم فى الأمور "الجوهرية" بالرغم من نزول القرآن على سبعة أحرف أى على مستويات متعددة من العمق والفهم طبقًا لمستوى الثقافة والعمق (٣). وقد لا يفيد اللفظ معنى محدداً ولكن يفيد بموسيقاه وجرسه وإيحاءاته مثل "الأب" فى "فاكهة وأبا" ومثل "المرسلات" و"العاصفات" دون التوغل فى المقصود منه والبحث عن المطابقة مع الشىء. قد يكون المقصود منها إثارة النفس والخيال فى "نظرية الكشف" وليس الإحالة إلى شيء فى "نظرية المطابقة". المقصود هو

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الرابع نظرية الوجود ص ٨٦: -٦٢٦. وأيضاً "من النقل إلى الإبداع" جـ٣ الإبداع جـ٢ الحكمة النظرية، الفصل الثالث الطبيعيات والإلهيات.

(٢) يذكر الشاطبى أمثلة من شعر ذى الرمة وابن الأعرابى ورجل من هذيل، السابق جـ٢ /٨٣-٨٤/ ٨٨.

(٣) انظر دراستنا: مستويات النص القرآنى، أدب ونقد، العدد، مايو القاهرة ١٩٩٣ ص٢١-٢٢.

تعقل التكاليف الاعتقادية والعملية من أجل تحقيقها. فليس النظر غاية فى ذاته ولا الخطاب غاية فى ذاته كما هو الحال فى اللسانيات المعاصرة. تكون التصورات أى الاعتقادات سهلة الفهم والتكاليف واضحة وميسورة. ولغياب ذلك نشأت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية المتكلفة مثل فقه الفرق. وفى العمليات يكون الفهم طبقًا للأميين والبدو، أى الفهم الطبيعى التلقائى دون تكلف واصطناع الباطنية. وهذا لا ينافى تدقيق النظر فى الأحكام فى مواطن الشبهات. وهى أمور إضافية لا تعبد فيها من باب الجليل أو الدقيق من الكلام. فالناس فى فهم الشريعة على مراتب ومستويات مختلفة من العمق والقدرة على التأويل طبقًا لتعدد الثقافات والتخصصات والاختصاصات والهبات والقدرات الطبيعية. والتطبيق التدريجى للتكاليف ينعكس على الفهم فتظهر الصياغات اللينة التدريجية التى لا تغفل المراحل وحتى يتعود الناس على التكليف الجديد، والشديدة الصارمة التى تريد تغيير الواقع دفعة واحدة، مما يؤدى إلى قتل الأنبياء وعصيان أقوامهم (١).

لا يعنى ذلك كما ادعى بعض القدماء والمحدثين أن القرآن حوى كل العلوم مسيئين تأويل آيات مثل: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾ [الأنعام: ٣٨]، ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ [النحل: ٨٩]، وضع القدماء فيه علوم عصورهم الطبيعيات والتعاليم والمنطق والحروف، كما وضع فيه المحدثون علوم الطب والكيمياء والذرة وطبقات الأرض والهندسة الوراثية، والعلوم الإنسانية مثل علوم النفس والاقتصاد والسياسة والاجتماع بدعوى أن القرآن سابق على علوم العصر. ومن ثم فالمسلمون أفضل من الغربيين، خير أمة أخرجت للناس. وأفاضوا فى أسرار القرآن مثل فواتح السور. وتركوا التفسيرات الاجتماعية والسياسية التى تأخذ حقوق الفقراء من أموال الأغنياء، وحقوق الضعفاء من سلطة الأقوياء (٢).

ولا تبعد "إسلامية المعرفة" عن ذلك كثيراً. إذ إنها تأخذ المعارف الغربية الحالية التى توصل إليها الغربيون بجهودهم ثم "غربلتها" بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ما اتفق منها معها

(١) الموافقات جـ٢/ ٨٩-٩٥.
(٢) السابق جـ٢/ ٧٩-٨٥.

يكون إسلاميًا، وما اختلف معها يكون غير إسلامى فى حاجة إلى تصحيح تقوم به العلوم الاجتماعية الإسلامية. وهو موقف ينتهى أولاً، إلى التسليم بأن آخر ما وصل إليه العلم هو ما توصل إليه الغربيون[1]. يعبر عن إحساس بالنقص أمامهم، وتأبيد هذا الإحساس فى الأمة منتظرين ماذا يأتى به الغربيون. فالعلم من الغرب. والغرب ليس مصدرًا للعلم بل موضوعًا للعلم. ثانيًا، اقتصار دور الأمة على النقل دون الإبداع وعلى إصدار الأحكام بالصواب والخطأ على العلوم الغربية ليس بناء على مراجعات علمية بمناهج علمية كما يفعل العلماء مع العلماء. ويكون مقياس ذلك هو الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بكل ما فى ذلك من انتقاء وابتسار واجتزاء وتأويل وتشابه ومجاز وإطلاق. وهو نوع من الكسل العقلى والتبعية العلمية لم يكن طريق القدماء الذين أبدعوا فى العلوم الرياضية والطبيعية ولم يكتفوا بنقل اليونان[2]. ثالثاً، وماذا لو تغير العلم الغربى إلى النقيض كما هو معروف فى تاريخ العلم؟ هل يتغير فهم القرآن معه؟ فى هذه الحالة تؤدى أسلمة العلوم" إلى ربط الثابت وهو الوحى، بالمتغير وهو العلم. ويصبح العلم هو الرائد والوحى هو التابع. رابعًا، ولماذا يكون العلم غربيًا وهناك علوم الصين والهند واليابان؟ هل "أسلمة العلوم" ما زالت مرتبطة بعلاقتنا بالغرب إبان العصر الاستعمارى، وإكمالاً لحركة التحرر الوطنى عن طريق الثقافة والعلم بطريقة "وداونى بالتى كانت هى الداء"؟.

٦-القدرة ورفع الحرج: عدم جواز تكليف ما لا يطاق:

والمقصد الثالث "وضع الشريعة للتكليف". ولا يكون التكليف إلا طبقًا للقدرة وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، ورفع المشقة. فإشباع الحاجات الضرورية للإنسان لا يمكن إغفالها؛ لأنها جزء من طبيعة الإنسان خارج دائرة الكسب، الأفعال الخارجية والداخلية. وهو نوعان مثل أفعال الشعور الداخلية كالعلم والحب والصفات الفطرية، كالشجاعة والحلم، وهى خارج أفعال التكليف[3]. ولا

(١) انظر "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٣٦-٥٦.

(٢) "من النقل إلى الإبداع" مجـ٢ التحول، الفصل الثالث: الإبداع الخالص.

(٣) السابق جـ٢/ ١٠٧-١١٩.

يوجد تكليف بالأوصاف الجبلّية التى لا اختيار للإنسان فيها. فالتكليف قائم على حرية الاختيار. وكذلك لا يجوز التكليف بالشاق، لا فرق بين أشاعرة ومعتزلة. وترفع المشقة عن أعيان الأفعال وعن كلياتها معاً. وهو حكم العادة والإجماع. ولا يعنى ذلك إسقاط مشقة مقاومة اتباع الهوى. بل إن المشقة فى هذه الحالة جزء من الفعل. المباح لا مشقة فيه. إنما الواجب والمحظور يقترنان بالمشقة للفعل أو عدم الفعل. لذلك شرعت الرخص لرفع المشقة والحرج. ولقد قام النسخ على أساس رفع المشقة، والتحول من الأثقل إلى الأخف أو من الأخف للأثقل. وفى كلتا الحالتين يُقد الحكم على قد القدرة. أو ينتج عن المشقة فساد يعارض أصل المصلحة(١).

والمشقة على درجات. ما لا يطاق وهى مانعة من التكليف، والخارجة عن المعتاد وهى مانعة من التكليف أيضًا، والزائدة على المعتاد وهى غير مانعة من التكليف بل هى اختبار وابتلاء. والقصد هو المحك وليس قدر المشقة. وأخيرًا مشقة مخالفة الهوى وهى مقصودة بالتكليف. ولا تقصد المشقة لذاتها حتى يراد الثواب؛ لأن الأعمال بالنيات، وإلا تحول التكليف إلى تجارة، والفعل الشرعى إلى مكسب وخسارة.

وسبب رفع الحرج الخوف من الملل والانقطاع والتحول من النقيض إلى النقيض، والمزايدة والتكلف والادعاء والتنطع فى الدين والرغبة فى الثناء من الناس أو زيادة الكسب فى الآخرة، وتعطيل شئون الدنيا، وعدم القدرة على الاتيان بالأفعال الشرعية الأخرى. وقد تكون المشقة فى الامتناع عن المحرم أكثر منها فى الإتيان بالواجب. فمجاهدة النفس نوع من المشقة ، ولا ينطبق مثل "الصلاة فى الدار المغصوبة" على رفع المشقة والخوف من القبض على الإمام من الأعداء، بل على أولوية تحرير الأرض على الصلاة فيها، وأولوية الولاية العامة على الولاية الخاصة(٢).

وتعنى القدرة ورفع المشقة والحرج بلغة العصر أولوية الواقع على الفكر، والحفاظ على الحياة كأحد الضروريات الخمس، وعدم التنطع فى الدين.

وهناك حالات خاصة مثل الأصفياء

(١) السابق جـ٢/ ١١٩-١٣٠/ ١٣٦-١٤١.
(٢) السابق جـ٢/ ١٤١-١٤٦.

والأتقياء والأولياء، حالات البطولة والتضحية حيث تكون المشقة لديهم وسيلة للخير الحميم، وتأتى عن طبيعة دون تكلف واصطناع كسهر الليالى من العلماء. تعتمد على أخبار آحاد، وتؤول تأويلاً خاصًّا. ومعارضة بأحاديث أخرى متواترة. ويُغلب التواتر على الآحاد فى حالة التعارض. هؤلاء هم أرباب الحظوظ وأصحاب المواهب، والاستثناء من القاعدة. وهو نفس موقف ابن تيمية فى اعتبار التصوف للخاصة وليس للعامة. وكما لا يطلب وقوع المشقة العادية لا يطلب رفعها؛ لأنها جزء من التكليف والجهد، بذل الوسع وممارسة الحرية. والحرج العام أقسى من الحرج الخاص. فحرج الجماعة أقسى من حرج الفرد. قد يسقط الحرج العام ولا يسقط الحرج الخاص إذا كان من المعتاد [1].

والمشقة تكون على التوسط والاعتدال [2]. لذلك كان الشافعى فقيه الوسطية هو الأكثر ذكرًا من الفقهاء فى المقاصد. وكلا طرفى الأمور ذميم. وكل ما هو متوسط معتدل داخل فى مقدور العبد. وكثيرًا ما يكون هدف التشريع رد الطرف إلى الاعتدال، لا فرق بين سلوك البدن وأحكام التكليف. الغاية من التشدد هو الاعتدال؛ لأنه تشدد طرف مع طرف متشدد. والاعتدال هو السبب فى السماح بالرفض حتى تزول المشقة الزائدة. ويعرف الاعتدال من الشرع والعادة والفعل؛ نظرًا لتطابق الوحى والعقل والطبيعة.

والمشقة أمر دنيوى وليست أمراً أخرويًّا[3]. فالمصالح أمور دنيوية وليست أخروية، هى مصالح العباد؛ لأن الله لا يجوز عليه المصالح. وقد تكون المشقة على غير المكلف وهو ما ينتج عن الولاية العامة. وفى هذه الحالة يجب الترجيح.

ومن ثم فإن تشدد الجماعات الإسلامية المعاصرة قد يخرج عن إطار القصد الثالث وضع الشريعة للتكليف عندما تتشدد فى حرفية التكليف دون روح الأحكام، وعندما تركز على العبادات دون المعاملات، وعندما تجعل هم الشريعة البدن والعرى والعلاقات

(١) السابق جـ٢ /١٣٠-١٣٣/ ١٤٦-١٤٨.
(٢) السابق جـ٢/ ١٦٣-١٦٨.
(٣) السابق جـ٢/ ١٥٣-١٥٤.

الجنسية وليس الفقر والقهر والعلاقات الاجتماعية. ومن مظاهر تشددها تكفير المجتمع والانعزال عنه وتكوين جماعات مغلقة طاهرة هى جماعة المؤمنين وسط مجتمع الكفر. ولا علاقة بين الاثنين إلا بأن يقضى أحدهما على الآخر، والنصر للأقلية المؤمنة على الأغلبية الكافرة. إن التشدد ظاهرة اجتماعية طبيعية فى مجتمع يغلب عليه التسيب والتميع والانحلال والضياع. قد يكون التشدد هنا جرس التحذير والانتباه. فالطرف يؤدى إلى الطرف الآخر. وقد يعبر عن رغبة لانتصار سريع ومحدود على مستوى "جهاد النفس" إن تعثر الانتصار على الجهاد الأكبر، جهاد العدو، وتمرستا بآية ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [الرعد: ١١].

٧- مقاومة الأهواء والحظوظ والكرامات وإثبات العادات:

والقصد الرابع هو "وضع الشريعة للامتثال" وتعنى التمثل والطاعة وتحويل الشريعة إلى بناء شعورى للإنسان وهو قصد الشارع من دخول المكلف تحت أحكام الشريعة وإخراجه من دواعى الأهواء حتى تتأكد حرية الأفعال وضرورة التكليف. فالكون يقوم على الحق وليس الهوى، ومصالح العباد موضوعية ولا تخضع للأهواء. ولا عبث فى الكون بل كل شيء فيه لحكمة. ومن ثم فإن كل الأعمال التى تقام على الأهواء هى أعمال عبثية، عبادات أو عادات. لذلك كتب الفقهاء فى "ذم الهوى" مثل الهروى. الهوى ظن والحق يقين. الهوى مفسدة واليقين مصلحة. واتباع الهوى فى المحمود طريق إلى المذموم. وإن متبع الهوى كالمرائى يتخذ الأحكام آلة لاقتناص أغراضه كمن يبدل النساء بدعوى تعدد الزوجات والطلاق، وينغمس فى الحياة الدنيا بدعوى عدم جواز تحريم ما أحل الله من طيبات، ومن يكسب الملايين بدعوى دفع الزكاة، ويبنى عقارًا ويجعل أسفله مسجدًا لإلغاء ضرائب العقار والعوائد [(١)].

والمقاصد الشرعية ضربان: أصلية وفرعية (تابعة). الأصلية لا حظ فيها للمكلف؛ لأنها الضروريات المعتبرة فى كل ملة. هى مصالح عامة أو منافع عمومية وليست حظوظًا شخصية.

---

(١) السابق جـ٢/ ١٦٨-١٧٦.

والضرورة إما عينية على كل مكلف أو كفائية إذا قام بها مكلف سقطت عن الآخر. وكلاهما معرى عن الحظ. فلا أجر على الولاية والعلم والقضاء والحكم والإحسان والإقراض. لذلك حرم الربا. والمقاصد الفرعية هى التى قد تتحقق فيها حظوظ المكلف مثل إشباع الحاجات والتمتع بمباهج الدنيا. وهى خادمة للمقاصد الأصلية. وهنا تتحول العادة إلى عبادة. والحظ قد يكون مقصودًا عاجلاً مثل المعاملات، أو غير مقصود آجلاً مثل الولاية العامة وما تجلبه من عز السلطان ونخوة الرياسة. وقد تكون الحظوظ مباشرة للنفس أو غير مباشرة للغير مثل الزوجة والأولاد والرعية. وفى الحظوظ عموم وخصوص، حظ المكلف بالقصد الأول، وحظ الآخر بالقصد الثانى، وقسم متوسط بين الاثنين (١).

وقد يتخلى المكلف عن حظه ويكون فعله لله وللناس (٢). ويكون العمل صحيحاً إذا ما روعيت فيه المقاصد الأصلية، وهو أقرب إلى الإخلاص فى العمل. أما الترهب فإنه تنازل عن حظ صغير لنيل حظ أعظم مثل الزهد فى الدنيا. العمل على المقاصد الأصلية فيه صلاح عام وعصيانها فيه فساد عام (٣). والعمل طبقًا للمقاصد التابعة قد يحقق المصالح الأصلية. وإن يحققها كان حظًا للنفس (٤). والحظوظ أقسام. الأول ما يرجع إلى صلاح الهيئة وحسن الظن عند الناس، والثانى حظ النفس من الدنيا دون مراءاة أو بمراءاة الناس (٥). والمقصود هو الحظ الدنيوى وليس الحظ الأخروى. الأول معروف بالعادة والتجربة، والثانى بالقياس.

والمطلوب الشرعى عادة أم عبادة. العادة سلوك أفقى فى المعاملات، والثانية سلوك رأسى فى العبادات. النيابة فى العادة صحيحة، أما النيابة فى العبادة فإنها تعارض مبدأ الاستحقاق الذى يقوم على أساس كسب الأفعال وتصور فردى لعلاقة العمل بالجزاء. فإذا كانت فيه نيابة فإنه يكون تحقيقًا للفعل

(١) السابق جـ٢/ ١٧٦-١٨٦.
(٢) السبق جـ٢/ ١٨٦-١٩٥.
(٣) السابق جـ٢/ ١٩٦-٢٠٧.
(٤) السابق جـ٢/ ٢٠٧-٢١٧.
(٥) السابق جـ٢/ ٢١٧-١٢٧.

التواصلى بين الأفراد، بين الأحياء والأموات فى نطاق القرابة والصداقة والأخوة والأمة، واعتمادًا على مبدأ الرحمة بعد مبدأ العدل. فالشارع عادل يطبق قانون الاستحقاق، ورحيم يطبق الشفاعة والنيابة والمغفرة. النيابة رؤية إنسانية ومشاركة وجدانية، وعطاء فردى يشبه أخذ حقوق الفقراء فى أموال الأغنياء. علاقة الإنسان بالله علاقة فردية وعلاقته بالإنسان علاقة تبادلية. العلاقة بالله علاقة حرية ومسئولية، وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة تبادل منافع ومصالح. الفعل التواصلى كالصدقة الجارية، وقبول الدية فى حالة الخطأ العمد، وتحمل المسئولية حتى بعد الموت من أفعال الميت أو الحى، وفرض الكفاية. والجزاء الجامعى لا يقلل من شأن الأفعال الفردية. ومع ذلك يظل مبدأ الاستحقاق أقوى، وقانون العدل له الأولوية على فضل الرحمة. والمستحق بالعمل خير من المستحق بالشفاعة والواسطة (١).

ومن مقصود الشارع دوام التكليف. فالأمر للتكرار دون حاجة إلى تجديده. وقد غالى الصوفية فى ذلك بإلزام أنفسهم بالأوراد فى كل وقت. والتكليف عام للناس جميعًا طبقًا للحد الأدنى من القدرات العامة، لا يخص فردًا متميزًا أكثر أو أقل. والخطاب مصاغ على أواسط الناس فى القدرات النظرية والعملية. فالعباد حوامل النص ومراياه. ويقاس على الخطاب العام ولا يقاس على الخطاب الخاص، بالرغم من حديث الصوفية عن المناقب، مناقب الصحابة والأولياء. وتستنبط الأفعال الخاصة من القواعد العامة. ومعروف فى علم الأصول خصوص السبب وعموم الحكم. ويفتح هذا الأصل باب الكرامات والمعجزات، ولا يمكن غلقه فيضيع التكليف العام. وإن لم تعارض الكرامة الحكم الشرعى فالعمل به أولى. قد تعنى الكرامة إحساسًا غامضًا، وتوجسًا، وقدرة على رؤية المستقبل وهو موضوع دراسة فى العلوم الاجتماعية فى علم المستقبليات أو فى علم النفس مثل التراسل الروحى، والرؤية عن بعد، وصدق الأحلام. وإذا كانت الكرامة لا تعارض الأحكام الشرعية وفيها مصالح العباد وتنبيه وتحذير للاستعداد، فالأولى اتباع

(١) السابق جـ٢/ ٢٢٧-٢٤٢.

الأصول الشرعية وليس فروعها[1].

وتفهم الخوارق كلها طبقًا لمجرى العادات ونصوص الشريعة ونهاية عصر المعجزات التى قام بها الأنبياء السابقون قبل خاتم الأنبياء كوسيلة للإقناع ولم تعد كذلك بعد اكتمال النبوة، بعد استقلال الوعى الإنسانى عقلاً وإرادة، فى النظر والعمل[2].

وخصوصية الرسول كحكم فيما وقع بين الناس من اختلاف، وصلاة الله وملائكته على النبى، وعطاء الله ورضاه عنه، وغفرانه لذنوبه ما تقدم منها وما تأخر، وتكريمه بالوحى ونزول القرآن عليه، وشفاعته التى خص بها، وشرح الله صدره، واختصاصه بالمحبة، وأنه أكرم الأولين والآخرين، وشهادته على أمته، وما أجريت على يديه من كرامات، ووصفه بالحمد فى الكتب السالفة، وبالعلم مع الأمية، والعفو قبل السؤال، ورفع الذكر وموافاته موافاة لله، والاجتباء، والتسليم، والتثبيت، والعطاء، وتيسير القرآن، والسلام عليه فى الصلاة، واشتراكه مع الله فى الأسماء وطاعته، وشفقته وصفائه، والعصمة، وإمامة الأنبياء، كل ذلك لا يدل على خصوصية فى خطاب التكليف. وقد اعتمد الصوفية على هذه المناقب لمدها من الرسول إلى الأولياء، وخرقوا بها قواعد الشرع وشخصوا بها حياة الرسول، وعظموا شخصه حتى خرج على الحدود كما فعلت النصارى مع عيسى بن مريم بالرغم من نهى الرسول عن إطرائه.

الشريعة عامة لكل المكلفين، وجارية على مختلف أحوالهم. وهى تتعلق بعالم الشهادة حيث تقاس المصالح والمفاسد. ولا يعلم عالم الغيب إلا قياسًا، قياس الغائب على الشاهد. تقوم الشريعة على العموم وليس على الخصوص، على اطراد قوانين الطبيعة وليس على خرقها، على القاعدة وليس على الاستثناء.

والعوائد جارية ضرورة، شرعية أو طبيعية اجتماعية مثل القصاص. ولا يقدح فى العادة إمكانية خرقها. لذلك أصبح "مجرى العادات" أحد مقاييس الصدق عند ابن حزم وجمهور

---

(١) السابق جـ٢/ ٢٤٢-٢٧٥.

(٢) وذلك مثل ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلاَّ أَنْ كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُون﴾ [الإسراء: ٥٩]. وأيضاً قال ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا(٩٠)أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلاَلَهَا تَفْجِيرًا(٩١)أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ قَبِيلاً(٩٢)أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً(٩٣)﴾ [الإسراء: ٩٠-٩٣].

الأصوليين[١].

والعوائد نوعان: شرعية مثل أفعال التكليف الخمسة: الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح، وطبيعية وهى العوائد الجارية بين الخلق، القوانين الطبيعية والنظم الاجتماعية. وكلاهما ثابت ومتغير فى آن واحد. فكشف الرأس قبيح فى المشرق غير قبيح فى المغرب. والعوائد نوعان: الأول، كلية عامة لا تتغير مثل الحاجات البدنية الأساسية، والثانى، العوائد الاجتماعية المتغيرة من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان [٢].

وتعظم الطاعة والمعصية بعظم المصلحة والمفسدة. والمصالح والمفاسد ضربان. ما به صلاح العالم وفساده مثل إحياء النفس أو قتلها، وما به كمال ذلك الصلاح كالمساواة بين الأغنياء والفقراء. الأمر يقتضى المصلحة، والنهى يقتضى الفساد. فالأوامر والنواهى قائمة على جلب المصالح ودفع المفاسد. وكلها حق الإنسان؛ لأن الشارع غنى لا تنفعه مصلحة، ولا تضره مفسدة.

إذا كان الأصل فى العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعانى على عكس العادات. فإن هذا يطعن فى فهم الحكمة فى العبادات. وقد اطردت المعانى عند الحكماء. وقد لا تخلو العادة من التعبد ولا يخلو التعبد من العادة. والتعبد على الاقتضاء أو التخيير. وإذا كانت الشريعة موضوعة لمصالح العباد فإن شكر الشارع يكون بتنفيذها؛ لأن شكر النعم واجب عقلى كما يقول المعتزلة [٣].

٨- مقاصد المكلف: الفعل التبادلى، والحيل:

وكما أن للشارع مقاصد، للمكلف أيضًا مقصد أو نية. وكما أن صحة الأحكام الشرعية فى مقاصدها كذلك صحة أفعال المكلف فى مقصده طبقًا للحديث الشهير «**إنما الأعمال بالنيات**». فلا تكليف على الغافل والنائم والصبى والمجنون.

ونظراً للتمييز بين العادة والعبادة، وفى العبادة بين الواجب والمحرم، وفى العادة بين المندوب والمكروه، والصحيح والفاسد، لا تحتاج العادة إلى نية؛ لأنها طبيعية ثانية، والعبادة تحتاج إلى نية متجددة. والإكراه يبطل النية. فالعمل

(١) الموافقات جـ٢/ ٢٧٥-٢٩٨.
(٢) السابق جـ٢/ ٢٩٧-٢٩٨.
(٣) السابق جـ٢/ ٢٩٨-٣٢٣.

فعل حر [1].

ويكون الفعل شرعيًّا فى حالة اتفاق القصدين، قصد الشارع وقصد المكلف، نوع من التوحد الفعلى بين المقصدين، ليس التوحد المعرفى النظرى كما هو الحال فى وحدة الشهود، أو الوجودى الكونى كما هو الحال فى وحدة الوجود عند الصوفية. قد تتم الموافقة بين المقصدين بقصد الموافقة وهو الفعل الشرعى أو المخالفة بقصد المخالفة وهو الفعل اللاشرعى، وأن تكون الموافقة بقصد المخالفة وهو التحايل والرياء أو أن تكون المخالفة بقصد الموافقة وهو عذر واجتهاد. وكل فعل له قصد مغاير لقصد الشريعة فهو فعل غير شرعى. فالشريعة وضعت لمقاصد. ومخالفتها مخالفة للشريعة [2]. وللمكلف تحقيق مصلحة الشرع بعد أن يفهم قصده أو عن دون فهم أو بمجرد امتثال الأمر. والأفضل عن فهم حتى تستند الحرية إلى العقل ولا يتحول الفعل إلى مجرد تنفيذ آلى [3].

وقد يكون فى الفعل مصلحة للنفس ومفسدة للغير. وشرط فعل المكلف أن يحقق مصلحة النفس دون الإضرار بالغير عن قصد أو عن غير قصد [4]. فلا يكفى التطابق بين قصد المكلف وقصد الشارع، بل يلزم أيضًا تطابق قصد المكلف ومصلحة الآخر والصلاح فى العالم ضد الإفساد فى الأرض. وفى نفس الوقت لا يجوز القيام بمصالح الغير العينية إلا عند الضرورة وبعد القيام بمصالح النفس أولاً. وإذا كانت هناك مشقة سقطت عنه إذا كانت مصلحة خاصة، ووجبت إذا كانت المصلحة عامة طبقًا لقاعدة تقديم المصلحة العامة على الخاصة أو ترجيح المصلحة الأكثر على المفسدة الأقل [5]. وحقوق الله لا خيرة فيها للمكلف مثل العبادات والجنايات، وحقوق العبد له فيها الخيرة مثل الحاجات. فالمصالح ميدان الضرورة والحرية [6].

والتحيل هو إسقاط حكم بظاهر مشروع أو غير مشروع فينقلب قصد الشارع إلى قصد مضاد. والمقاصد مطلقة لا تنقلب إلى نقيضها. فالحيل

(١) السابق جـ٢/ ٣٢٣-٣٣١.
(٢) السابق جـ٢/ ٣٣١-٣٤٨.
(٣) السابق جـ٢/ ٣٧٣-٣٧٥.
(٤) السابق جـ٢/ ٣٤٨-٣٦٤.
(٥) السابق جـ٢/ ٣٦٤-٣٧٣.
(٦) السابق جـ٢/ ٣٧٥-٣٧٨.

بهذا المعنى غير مشروعة، ومفوتة للمصالح المقصودة للشرع. الحيل باطلة شرعًا مثل حيل المنافقين والمرائين. وهناك حيل مشروعة مثل النطق بكلمة الكفر إكراهًا، منعًا للإضرار بالنفس، ورفعًا للمشقة، وعدم تكليف النفس بما لا يطاق. وهناك حيل بين الشرعية واللاشرعية مثل نكاح المحلل وهو غير جائز شرعًا، والبيع بالآجال مع زيادة في السعر، بدعوى غياب مقصد المشرع. والحقيقة أن مقاصد الشرع واضحة وضوحًا أصليًا لا اشتباه فيه. وعلل الأحكام واضحة بينة (١). والتحيل هو تغليب الأهواء والحظوظ الذاتية على المقاصد والمصالح الموضوعية، وبالتالي القضاء على وضعية الشريعة (٢).

٩- أهداف الأمة:

إن تطابق مقاصد الشارع مع مقاصد المكلف لا يكفي لوضعية الشريعة، تطابق الوعي العام مع الوعي الفردي دون المرور بالوعي الجماعي أو الانتهاء إليه. فالله والفرد والأمة ثلاثة أطراف في المقاصد. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد الأمة مقاصد واحدة.

فإذا كانت الضروريات الخمس لب المقاصد، وضع الشريعة ابتداء، الحياة والعقل والقيمة الثابتة والكرامة والثروة الوطنية فإنها يمكن أن تكون حاملاً للأهداف القومية التي تعطي النظم السياسية شرعيتها إذا ما قامت بتحقيقها، ويلتقي عليها الإسلاميون؛ لأنها مقاصد الشريعة، والعلمانيون؛ لأنها مقاصد الأمة.

الحياة مقصد الشريعة الأول وقصد الفرد وهدف الأمة، الحفاظ على حياة الأمة في التاريخ ضد مظاهر العدم والفناء الداخلية والخارجية، الجهل والجوع والقحط والوباء والانحلال في الداخل، والعدوان والاحتلال والغزو والسيطرة والتبعية في الخارج. تحرير الأرض جزء من حياة الأمة. وتدمير الحياة جزء من القضاء على الشعب، كما يحدث في فلسطين الآن. إن تعرض الشاطبي لموضوع "الصلاة في الدار المغصوبة" يتجاوز اجتماع الأمر والنهي في مكان واحد بتعبير الأحناف أو الحسن والقبح بتعبير المعتزلة أو كونه مثلاً للمشقة أو اجتماع قصدين في آن واحد، بل هي مسألة أولوية تحرير الأرض على صلاة الإمام فيها، وبالتالي

(١) السابق جـ٢/ ٣٧٨-٤١٤.

(٢) وقد عرف الجزويت في الغرب بتحويل هذا التحايل إلى علم يسمى . La Casuistique

تبطل زيارة القدس المحتلة [1]. إن العالم العربى قلب العالم الإسلامى مازال يعتمد فى ثلاثة أرباع غذائه على الخارج، وتجارته مع الغرب تمثل ثلاثة أرباع تجارته الخارجية، والتجارة مع أقطاره لا تزيد على عشر تجارته مع الغرب. ولدى الأمة الوفرة فى الثروات الطبيعية والأموال من عوائد النفط والخبرات العلمية والعمالة ما يحقق لها الاعتماد على الذات والتنمية المستقلة[2].

والعقل كضرورة ثانية يعنى بالنسبة لأهداف الأمة القضاء على الجهل والخرافة والسحر والعلم غير النافع وكل مظاهر اللاعقلانية فى حياة الأمة. هو القدرة على التفكير والإبداع وليس النقل والتقليد فى نظم التعليم من المدرسة إلى الجامعة. لا فرق بين من ينقل من القدماء أو ينقل من المحدثين، بين من قال: قال ابن تيمية ومن قال: قال كارل ماركس، دون أن يعرف ماذا يقول هو وماذا يقول الواقع. هى حجة السلطة، سلطة النص، ولا فرق بين نص التراث ونص الحاكم. وظيفة العقل فى كلتا الحالتين الفهم والتبرير، والطاعة والخضوع. فى حين أن وظيفة العقل البرهان بعد الشك ثم النظر. العقل يسيطر على الطبيعة عن طريق معرفة قوانينها وبالتالى ينشأ العلم. ويتوجه إلى المجتمع ويكتشف قوانين حركته، وبالتالى ينشأ العلم الاجتماعى. يؤسس العلم ويشيد المجتمع، ويرشد الحياة. مازال محو الأمية هدفًا قوميًّا، أكثر من نصف المجتمع أمى فى عالم معاصر يتحدى بالعلم وبالثورة العلمية. ومن يملك العلم يملك القوة. وإذا كان الغرب قد بدأ عصوره الحديثة على "أنا أفكر فأنا إذن موجود" ثم تخطي الإرادة؛ لأنها أوسع نطاقاً من الذهن، ومن ثم فلا حدود للقوة فإن المعتزلة قد أثبتوا الوجود الإسلامى على "أنا حر فأنا إذن موجود" ثم يأتى العقل سنداً للحرية قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح، وحتى تكون حرية عاقلة مسئولة. وهو ما حاول محمد عبده التعبير عنه من قبل فى "رسالة التوحيد".

يعنى الدين الحقيقة المطلقة الشاملة، القيمة الإنسانية العامة التى تتفق عليها كل الشعوب، وترد فى أمثالها العامية وحكمتها المتوارثة، معيار الخلاف بين

(1) الموافقات جـ2/ 29/ 141/ 219/ 393.
(2) انظر: "هل تجوز الصلاة فى الدار المغصوبة؟"، الدين والثورة فى مصر 1952-1981، جـ7

الناس، ونقطة الالتقاء التى يتم عليها الائتلاف. ولما كان الدين واحدًا، اكتملت فيه النبوة، وانتهت إليه غاية الوحى ومراحله المختلفة عبر التاريخ، فالأمة واحدة، "وإلهكم اله واحد، وأنا ربكم فاعبدون". وحدانية الله، وشمول الحقيقة، ووحدة الأمة ضد التضارب والتشتت والاختلاف والتقاتل، واتخاذ الأهواء آلهة على مستوى النظر، وضد التجزئة والتشرذم والتفتيت والبعثرة على مستوى العمل، ضد الطائفية والعرقية والعشائرية والقبلية والمذهبية، عربى بربرى، كردى أعجمى، شيعى سنى، درزى علوى، شمالى جنوبى، مسلم قبطى، نجدى حجازى. ولما كانت الشهادة "لا إله إلا الله" إعلان حرية الضمير، بالنفى والاعتراض ضد آلهة العصر المزيفة حتى يتحرر الوجدان إلا من الإله الواحد الذى يتساوى أمامه الجميع، فإن الدين يعنى التحرر من كل صنوف الخوف والقهر والتسلط والطغيان. ولما كان الدين واحدًا فالحقيقة واحدة ضد المعيار المزدوج، والنسبية واللاأدرية والغنوصية والعدمية والتى تقضى على العقل لحساب القوة، وعلى الحكمة لحساب التسلط. ولما كانت الوحدانية تحرراً فإن العالم ذا القطب الواحد، ووحدانية السوق، والعولمة ومظاهرها فى المنظمات المالية والتجارية الدولية، واستعمال المنظمات الدولية كأداة فى أيدى القوة الكبرى للسيطرة على الشعوب بالحصار والتهديد والتفتيت والإملاء فإن ما يسمى بالعولمة التى شرعت الشركات المتعددة الجنسيات والرأسمالية كنهاية للتاريخ، وكأن الزمن قد توقف، هو تسلط جديد وأحد أشكال الهيمنة الحديثة بما تفرز من قيم استهلاكية وعنف وجريمة وتجارة بالجنس. وباسم ثورة المعلومات والاتصالات يتم حجبها، وباسم العالم قرية واحدة تتم السيطرة عليه عبر الأقمار الصناعية، وباسم المجتمع المدنى يتم إنهاء استقلال الدولة الوطنية الحامية للحدود ولحقوق الضعفاء، وباسم حقوق الإنسان يتم شق الصف الوطنى، وباسم حقوق الإنسان يتم نسيان حقوق الشعوب.

والعرض هو الكرامة الوطنية، كرامة الإنسان والوطن، حقوق الأفراد والشعوب. فمنذ الاستعمار الرومانى عبر الحروب الصليبية حتى المركزية الأوربية الحديثة، والغرب مركز العالم

وغيره فى آسيا وأمريكا اللاتينية الأطراف. فى المركز السادة، وفى الأطراف العبيد، منذ Pax Romana حتى Pax Americana فى المركز العقل والتنظير والمنطق والاستدلال والعلم والتجربة والطبيعة والإنسان والحرية والإخاء والمساواة. وفى الأطراف السحر والخرافة والتناقض والشعوذة، والتنجيم والأرواح والغيب، والقهر والتسلط والعنف والعبودية. وكل حضارة تطبق مبادئها على ذاتها وليس على غيرها، فينشأ المعيار المزدوج فى الأخلاق والقيم. ولم يقتصر الأمر على نهب الثروات واحتلال الأرض وسرقة السكان الأصليين من أفريقيا فى بداية النهضة" الأوربية لبناء "العالم الجديد" والقضاء على إمبراطورية المغول، والالتفاف حول العالم من البحار والمحيطات بعد فشل الحروب الصليبية فى القلب، بل تم نهب حضارات الشعوب والاستيلاء على ثقافاتها وعلومها وتشويهها منذ بداية الاستشراق حتى علوم الانثروبولوجيا المعاصرة (١). ومن ثم أصبح الدفاع عن الهوية الثقافية هو دفاع عن العرض أحد مقاصد الشريعة الضرورية الخمسة.

وإذا كان المال يعنى الثروة الوطنية والموارد الطبيعية أى المال العام وليس المال الخاص، ثروات الأمم والشعوب وليس ثروات الأفراد والعائلات الحاكمة فإن المال موفور فى الأمة من عوائد النفط. والثروات الطبيعية فى باطن الأرض تحتكر معظمها الشركات الاحتكارية الأجنبية. وعقول الأمة تعمل خارجها، وفوائض أموالها تستثمر فى البنوك الأجنبية، وفى تمويل الأساطيل الأجنبية فى المياه الإقليمية للدفاع عن النظم السياسية وفى قتل بعضنا البعض بأموالنا وأسلحة غيرنا. وجزء من الأموال يضيع فى مظاهر البذخ والترف والبضائع الاستهلاكية المستوردة وشراء القصور فى الخارج والتمتع بمباهج الحياة. وتتراكم الثروات فى منطقة، وينتشر الفقر فى باقى المناطق، وتفر رءوس الأموال للاستثمار، ويتم الاقتراض من البنوك الأجنبية التى تستثمر الأموال العربية. الأموال والسواعد والخبرات والأسواق موجودة

(١) انظر محاولة استرداد هذه الكرامة الحضارية فى "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٩٥.

داخل الأوطان ولكن النية غير متوافرة أى مقاصد المكلف، ومقاصد الشريعة ما زالت مطوية فى "الموافقات" نخرجها بين الحين والآخر فى أجهزة الإعلام للافتخار بالتحديث وبعظمة الشريعة واجتهاد الأسلاف. لقد أتت الثروة فى الأمة وهى غير مستعدة فضاعت أو كادت. وأتت الثورة أيضاً إلى الأمة فى الوقت نفسه ولم ترتبط بالجذور فتحولت إلى ثورة مضادة وهزائم. والناس مطحونة بين الفقر الاقتصادى والقهر السياسى، وفلسطين تتسرب من بين أصابع الحكام وتنزلق بين كراسى الحكم. إن كل ما هو فى باطن الأرض ملك للأمة كما هو معروف فى نظرية الركاز" فى الشريعة الإسلامية. لا يجوز امتلاكه للأفراد أو العائلات ملكية شخصية. لا يمتلك إلا المنقول والأرض ثابتة.

لا يكفى رصد مقاصد الشريعة كما عرضها القدماء وبلورها الشاطبى، بل تحتاج إلى ربطها بأهداف الأمة كما يفعل المحدثون. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف يحتاجان إلى طرف ثالث، أهداف الأمة. ويكون تطبيق الشريعة ليس فقط عن طريق تطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف بل بتطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأهداف الأمة.



أبحاث

نحو تفعيل مقاصد الشريعة
(مدخل تنظيري)

أ. د. جمال الدين عطية

هذا البحث فصل من كتاب يحمل نفس العنوان(1) وكان قصدنا من كتابة هذا الكتاب مزدوجًا :

١ـ أن نعيد النظر في بعض مفاهيم ومضامين المقاصد .

٢ـ أن نفتح طريقًا لتفعيل هذه المقاصد .

أولاً : وبخصوص الأمر الأول فقد تناولنا العديد من المسائل من أهمها:

١ـ التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة ونتائج هذه التفرقة.

٢ـ محاولة صياغة مقاصد الشريعة العالية والتفرقة بينها وبين المفاهيم التأسيسية.

٣ـ اشتمال المقاصد على مجموع رتب الضروري والحاجي والتحسيني وتعلق هذه الرتب بالوسائل وليس بالمقاصد .

٤ـ افتقاد الدراسات القانونية لمبحث المقاصد، وافتقاد الدراسات الشرعية لمباحث وظيفة القانون في تنظيم المجتمع، ومدى تدخل الدولة في حريات الأفراد.

٥ـ محاولة تطوير الكتابة في المقاصد الخاصة المتعلقة بأقسام الشريعة أو بالعلوم الحديثة .

٦ـ محاولة تحديد دور العقل والتجربة في تحديد المقاصد .

٧ـ تطور فكرة حصر الكليات في

(1) إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر ، دمشق ، ٢٠٠١م.

خمس، وإضافة المقاصد الاجتماعية وغيرها .

٨ـ بحث ترتيب المقاصد فيما بينها وإشكاليات هذا الترتيب .

٥ـ محاولة البحث عن معيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وملاحظات تطبيقية .

١٠ـ أن المراتب خمس لا ثلاث، بإضافة ما دون الضروري وما وراء التحسيني، وآثار ذلك .

١١ـ نسبية تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، وأمثلة تطبيقية .

١٢ـ إزالة اللبس الخاص بالنسل والنسب والعرض، ووضع كل منها في موضعه المناسب .

١٣ـ تحديد المقاصد في إطار أربعة مجالات تختص الكليات الخمس بمجال الفرد، وإضافة مقاصد لكل من الأسرة والأمة والإنسانية .

ثانيًا : أما بخصوص الأمر الثاني وهو تفعيل المقاصد، فنتناوله هنا في خمسة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: الصورة الحالية لاستخدامات المقاصد .

المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي.

المبحث الثالث: التنظير الفقهي.

المبحث الرابع: العقلية المقاصدية للفرد والجماعة .

المبحث الخامس: مستقبل المقاصد.

المبحث الأول

الصورة الحالية لاستخدامات المقاصد

حاولنا أن نجمع في هذا المبحث ما يمثل الصورة الحالية لاستخدامات مقاصد الشريعة من خلال الكتابات القديمة والحديثة، والتى لا تمثل تعديلاً أو إضافة إلى مناهج الأصول التقليدية، مرجئين إلى مبحث قادم بحث ما يمكن اعتباره تجديدًا في هذه المناهج، سواء وافقنا عليها أو لم نوافق .

ونبدأ ببعض ما أتى به ولى الله الدهلوى في كتابه (حجة الله البالغة)[1] من الفوائد للتأليف في علل الأحكام ـ أي المقاصد الجزئية للأحكام ـ نجتزئ منها خمسة :

قال رحمه الله: ثم إنه كثر اختلاف الفقهاء بناء على اختلافهم في علل الأحكام، وأفضى ذلك إلى أن يتباحثوا عن العلل من جهة إفضائها إلى المصالح

(١) طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٥م ، ١/ ١٧ ، ١٨ .

المعتبرة في الشرع، ونشأ التمسك بالمعقول في كثير من المباحث الدينية، وظهرت تشكيكات في الأصول الاعتقادية والعملية، فآل الأمر إلى أن صار الانتهاض لإقامة الدلائل العقلية حسب النصوص النقلية، وتطبيق المنقول بالمعقول، والمسموع بالمفهوم نصرًا مؤزرًا للدين، وسعيًا جميلاً في جمع شمل المسلمين، ومعدودًا من أعظم القربات، ورأسًا لرءوس الطاعات.

فمن فوائد التأليف في هذا الفن:

أولاً : بيان كمال الشريعة الإسلامية

أتى الرسول ﷺ من الله تعالى بشريعة هي أكمل الشرائع متضمنة لمصالح يعجز عن مراعاة مثلها البشر، وعرف أهل زمانه شرف ما جاء به بنحو من أنحاء المعرفة، حتى نطقت به ألسنتهم ، وتبين في خطبهم ومحاوراتهم، فلما انقضى عصرهم وجب أن يكون في الأمة من يوضح وجوه هذا النوع من الإعجاز والآثار الدالة على أن شريعته ﷺ أكمل الشرائع ، وأن إتيان مثله بمثلها معجزة عظيمة كثيرة مشهورة لا حاجة إلى ذكرها .

ثانيًا: الاطمئنان على الإيمان

ومنها أن يحصل به الاطمئنان الزائد على الإيمان، كما قال إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام: ﴿**بَلَى وَلَكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ (البقرة : ٢٦٠).

ذلك أن تظاهر الدلائل، وكثرة طرق العلم يثلجان[1] الصدر، ويزيلان اضطراب القلب .

ثالثًا : أن يعرف المؤمن مشروعية ما يعمل

ومنها أن طالب الإحسان إذا اجتهد في الطاعات وهو يعرف وجه مشروعيتها، ويقيد نفسه بالمحافظة على أرواحها وأنوارها نفعه قليلها، وكان أبعد من أن يخبط خبط عشواء[2] .

لهذا المعنى اعتنى الإمام الغزالي في كتب السلوك بتعريف أسرار العبادات.

ومنها أنه اختلف الفقهاء في كثير من الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في العلل المخرجة المناسبة، وتحقيق ما هو الحق هنالك لا يتم إلا بكلام مستقل في المصالح[3] .

(١) أي يبردان ويريحان.
(٢) أي يعمل أمرًا على غير بصيرة .
(٣) انظر أيضًا : د. أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي، منشورات الزمن، كتاب الجيب، المغرب، ١٩٩٩م، ص ١١٥ - ١٢٢ . وحمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، بيروت، دار قتيبة، ١٩٩٢م، ص ١٩٣ .

رابعًا: ردع المشككين

ومنها أن المبتدعين شككوا في كثير من المسائل الإسلامية بأنها مخالفة للعقل، وكل ما هو مخالف له يجب رده أو تأويله كقولهم في عذاب القبر إنه يكذبه الحس والعقل، وقالوا في الحساب والصراط والميزان نحوًا من ذلك، فطفقوا يؤولون بتأويلات بعيدة، وأثارت طائفة[١] فتنة الشك، فقالوا: لم كان صوم آخر يوم من رمضان واجبًا وصوم أول يوم من شوال ممنوعًا عنه؟ ونحو ذلك من الكلام.

واستهزأت طائفة بالترغيبات والترهيبات ظانين أنها لمجرد الحث والتحريض لا ترجع إلى أصل أصيل، حتى قام أشقى القوم[٢]، فوضع حديث باذنجان لما أكل له يعرض[٣] بأن أضر الأشياء لا يتميز عند المسلمين من النافع.

ولا سبيل إلى دفع هذه المفسدة إلا بان نبين المصالح، ونؤسس لها القواعد، كما فعل نحوًا من ذلك في مخاصمات اليهود والنصاري والدهرية وأمثالهم.

خامسًا : بيان أن الأحاديث الصحيحة توافق المصالح الشرعية

ومنها أن جماعة من الفقهاء زعموا أنه يجوز ردّ حديث يخالف القياس من كل وجه، فتطرق الخلل إلى كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث المصراة[٤]، وحديث القلتين[٥] فلم يجد أهل الحديث سبيلاً في إلزامهم الحجة إلا أن يبينوا أنها توافق المصالح المعتبرة في الشرع، إلى غير ذلك من الفوائد التى لا يفي بإحصائها الكلام.

سادسًا : الترجيح

أ ـ لقد سبق الآمدى إلى إدخال أصول المصالح الشرعية في الترجيح بين الأقيسة وأوضح لذلك صورًا أربعًا:

١ـ أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية، والمقصود من الأخرى غير ضروري.

٢ـ أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة، ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات.

٣ـ أن يكون مقصود إحدى العلتين

---

(١) أي الإسماعيلية.

(٢) هو ابن الراوندي.

(٣) أي يشير.

(٤) المصراة من الإبل والغنم التى حبس لبنها في ضرعها لتباع كذلك يغتر به المشترى، وفيه حديث مسلم: «من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام فإن ردها ردّ معها صاعًا من طعام لا سمراء».

(٥) القلة بالضم جرة عظيمة تسع خمس مئة رطل وفيه : «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل نجسًا».

من مكملات المصالح الضرورية، ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة .

٤ـ أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية(١) .

ب ـ وقد سار الباحثون المعاصرون شوطًا أبعد في استخدام المقاصد في الترجيح بتطبيق نتائجها المتمثلة في قواعدها على مباحث الفقه أو على الأقل على مبحث فقهي معين، كما فعل الطالب عبد القادر بن حرز الله في أطروحته عن (التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي)(٢) حيث قام بالترجيح بين مذاهب الأصوليين في تقرير القاعدة الأصولية بمقتضى قواعد المقاصد، محققًا بذلك التوازن بين الجوانب الثلاثة للتصرف الشرعي: قاعدته الأصولية ، وحكمه الفقهي، وبعده المقاصدي .

سابعًا : منع التحيُّل

أ ـ عرف الشاطبي الحيل بأنها «تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعًا إلى أحكام أخرى بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع»(٣) ، ثم قرر عدم مشروعيتها ليربطها حقيقة وحكمًا بمقاصد الشريعة، حيث قال: «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها .. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات»(٤) .

ب ـ وقد تابع ابن عاشور النهج نفسه وفصل فيه ونوّع الحيل إلى خمسة أنواع، وضرب لها أمثلة(٥) لا نوافقه في بعضها ، كالتفرقة بين إضمار المرأة

(١) الأحكام للآمدي ، ط صبيح ٣/ ٢٨٦ ـ ٢٨٨ ، وإسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص ٥٠ .
(٢) بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في أصول الفقه من المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية ـ باتنة، الجزائر ١٩٩٧م، غير منشور ٣٠٢ .
(٣) الموافقات ٢/ ٣٨٠ .
(٤) المرجع السابق ٢/ ٣٨٥ ، والحسني مرجع سابق ٦٨، ٣٩١ ـ ٣٩٥ .
(٥) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، الشركة التونسية، ١٩٧٨م ، ص١١٠ ـ ١١٥ .

المبتوتة عند زواجها العودة إلى الزوج الأول (النوع الثاني) وقصد من يتزوج بالمبتوتة أن يحللها لمن بتها (النوع الخامس) فكلاهما مناقض لقصد الشارع من زواج المبتوتة .

ثامنا : فتح الذرائع وسدها

أ - كان القرافي دقيقًا في تطبيق قاعدة الوسائل والمقاصد، وأساسها أولوية المقاصد على الوسائل، ففي ضوء الأولى تقاس الثانية وتأخذ حكمها .

فسد الذرائع عنده هو حسم وسائل الفساد دفعًا له ، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل، وكما يجب سد الذرائع يجب أيضًا فتحها[1] .

تاسعًا[2] : النصوص والأحكام بمقاصدها

بين د. الريسوني أن هذا هو ما عليه الجمهور -خلافًا للظاهرية- على تفاوت بينهم في مدى الأخذ بالمبدأ ، والذي يقتضى عدم إهمال المقاصد ولا الغفلة عنها عند تقرير الأحكام وعند النظر في النصوص. وضرب أمثلة من باب الزكاة ومسألة سفر المرأة بدون محرم.

عاشرًا : الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة

ويقصد بالكليات العامة ما كان منصوصًا عليه، وما توصل إليه باستقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية .

ولخص د. الريسوني ما شرحه الشاطبي من ضرورة اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس[3] ، وأشار إلى قول الحافظ ابن عبد البر أن الإمام أبا حنيفة كان يرد كثيرًا من أخبار الآحاد العدول بعد عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعانى القرآن ، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذًا[4] .

ثم أورد مثالين أحدهما عن تغيير التصرف في الحقوق الثابتة إذا كان مخالفًا لمقاصد الشريعة، وقواعدها العامة، ومن هذا الباب منع التعسف في استعمال الحق، وثانيهما التدخل في

(١) الفروق للقرافي، بيروت، عالم الكتب، ٢/ ٣٢ ، وابن عاشور، مرجع سابق، ١١٦ - ١١٩ ، ١٣٨ ، والحسنى مرجع سابق، ٥٦، ٣٧١ - ٣٧٣، ٣٨٤ - ٣٩١ ، الريسونى ، مرجع سابق ، ١٠٥ - ١٠٩ .

(٢) هذه النقطة والنقطتان التاليتان لها أوردهما د. الريسونى مع نقطة رابعة أجلنا بحثها إلى المبحث القادم، حيث ينطبق عليها وصف الاجتهاد المقاصدي أكثر من هذه النقاط الثلاث التى لا تعدو أن تكون آليات قديمة، وإن لم يسلط عليها الضوء بمثل ما أوضحها الريسوني . راجع : الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩٢م، ص ٢٩٤ - ٣١٢، أما اعتبار مقاصد المكلفين فخارج نطاق هذا البحث. انظر الريسوني (جيب) ١١٠ - ١١٤ .

(٣) الموافقات ٣/ ٥ - ٢٦ .

(٤) ابن عبد البر، الانتقاء في تاريخ الثلاثة أئمة الفقهاء ١٤٩.

العقود إذا حوت ظلمًا بينًا لأحد طرفيه أو أطرافه، وذلك بنقضه أو تعديله بما يحقق العدل للطرفين، ومن هذا الباب وضع الجوائح أو نظرية الظروف الطارئة.

حادي عشر : اعتبار المآلات

أ ـ أي أن المجتهد عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وضرب أمثلة من تصرفات الرسول ﷺ في عدم قتل المنافقين، وعدم إعادة بناء الكعبة ، وتصرفه مع الأعرابي الذي بال بالمسجد .

ب ـ ثم تكلم عن تحقيق المناط إذا كان عامًّا كتحقيق معنى الفقير المستحق للزكاة، ومعنى الزاني المحصن، ومعنى العدالة في الشهادة والرواية .

جـ ـ وإذا كان خاصًّا يتعلق بشخص معين لمعرفة ما يناسبه .

د ـ وقريب من هذا أن المجتهد يجب أن يجدد نظره في المسائل المشابهة لما سبق له الحكم فيه؛ لأن لكل مسألة خصوصياتها مهما تشابهت مع غيرها[1] .

ثاني عشر: التوسع والتجديد في الوسائل

كتب د. الريسوني[2] : مما تستفيده الدعوة وأهلها من المقاصد والفكر المقاصدي إضفاء المرونة والتجديد على وسائل الدعوة وأساليبها .. والوسائل المحضة ـ حتى ولو كانت منصوصة تقبل التغيير والتعديل والتكييف. وإذا كانت مقاصد الإسلام تمثل عناصر الثبات والاستقرار فيه، فإنها في الوقت نفسه تسمح بالمرونة والتغير والتجدد في الوسائل .. وإذا كان النبي ﷺ قد استعمل وسائل وأساليب معينة في تبليغ دعوته والتمكين لرسالته وتنظيم جماعته وبناء أمته، وتوجيهها لحمل الرسالة والهداية إلى أرجاء العالم، فإن تلك الوسائل والأساليب ليست توقيفية، وليست محصورة فيما مضى وفيما جرى اعتماده والعمل به في السيرة النبوية. بل إن سيرته ﷺ تفيد عكس ذلك وتهدى إليه، فقد استعمل وجند كل ما كان ممكنًا من وسائل وأساليب لبلوغ أهدافه وتحقيق مقاصده .. ثم ضرب مثالاً تطبيقيًّا توضيحيًّا قضية الديمقراطية

(١) في رأيي أن هذه المسائل الثلاث الأخيرة كان يمكن أن يفرد كل منها بعنوان خاص، وعدم اتباعها لمسألة اعتبار المآلات .

(٢) الريسوني (حيب) ١٢٩ـ ١٣٤ .

والأساليب والنظم الديمقراطية التى تطرح وتناقش عند الحركات الإسلامية على صعيدي الدولة والمجتمع من ناحية أخرى .

ثالث عشر : التقريب بين المذاهب وإزالة الخلاف

ذلك أن منشأ الاختلاف في الاستدلال الفقهي هو الاختلاف في القواعد الأصولية؛ لأنها ظنية غير قطعية، لا تصلح لأن يحتكم إليها عند الاختلاف.

ومن هنا كان السعي لإيجاد قواعد قطعية مبنية على المقاصد هو السبيل لإزالة الخلاف بين الفقهاء[١] .

المبحث الثاني

الاجتهاد المقاصدي

لقد بدأ استخدام هذا المصطلح مؤخرًا : أشار إليه د. الريسوني في كتابه، كما اتخذه د. نور الدين بن مختار الخادمي عنوانًا لكتاب من جزأين نشر في سلسلة كتاب (الأمة)[٢] .

فما المقصود بهذا المصطلح؟ هل هناك جديد يحتاج إلى مصطلح، أو أننا بصدد استخدام مصطلح جديد لمعنى قديم أو آلية قديمة أو دليل قديم؟

أولاً : أما كتاب د. الخادمي فلم يحتو على أية آلية جديدة: بل أكد على أن المقاصد ليست دليلاً مستقلاً عن الأدلة الشرعية، ولم يقدم مبررًا لإطلاق هذه التسمية الجديدة، وما الذي أضافته إلى الأدلة الشرعية المعروفة .

ثانيًا : أما د. الريسوني[٣] فكان أكثر وضوحًا، فهو ببساطة يحاول تحديد أهم مسالك الاجتهاد المقاصدي بالعمل ـ شيئًا فشيئًا ـ على تحديد المجالات ووضع المعالم الهادية، ويقرر أنه لا تخفى صعوبته وخطورته، ولكن لابد من اقتحام العقبة، ولو في مرحلة أولى منها.

أـ ثم عرض لأربعة مسالك هي:

١ـ النصوص والأحكام بمقاصدها .

٢ـ الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة .

٣ـ جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقًا .

٤ـ اعتبار المآلات .

وقد سبق أن عالجنا النقاط (١ : ٢،

---

(١) الحسنى ٩٨ ـ ١١٢ ، وعبد الجبار شرارة في مراجعته لكتاب الحسني: قضايا إسلامية ، العدد الرابع ٤٧٣ ـ ٤٧٥ .

(٢) عقد العبيدي فصلاً عن المقاصد والاجتهاد (١٧٩ ـ ١٨٧) ضمن كتابه عن الشاطبي ومقاصد الشريعة، لكنه لم يتجاوز تقرير المبدأ إلى بيان آلياته .

(٣) د. الريسوني ٢٩٤ ـ ٣١٢ .

٤) في المبحث السابق .

ب - ويستوقفنا هنا المسلك الثالث (جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقًا) ولنا عليه بعض الملاحظات، بعد أن نعرض خلاصة ماذكره د. الريسوني .

جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقًا: أي حيثما تحققت المصلحة فيجب العمل على جلبها، وإن لم يكن في ذلك نص خاص اكتفاءً بالنصوص العامة الواردة في الحث على الصلاح والإصلاح والنفع والخير .. ثم قال : وهذا هو باب المصالح المرسلة، واستشهد بأقوال للغزالي والشاطبي، واعترض على اشتراط د. البوطي عدم مخالفة المصلحة للقياس. وبدأ يستعمل مصطلحات القياس الكلي والقياس المصلحي والقياس المرسل، ونقل عن د. الترابي مصطلحات القياس الواسع والقياس الإجمالي وقياس المصالح المرسلة، وختم بأننا بهذا نكون قد رجعنا إلى الاسم الأول السائد وهو المصالح المرسلة، وتمثيل الأخير له بالاستدلال المرسل والاستحسان.

تضمن هذا المسلك ثلاثة أمور:

١- التوسع في القياس تحت أسماء مختلفة .

٢- جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقًا اكتفاءً بالنصوص العامة .

٣- المصلحة المرسلة .

- أما التوسع في القياس : فهو أضيقها؛ لأنه يبقينا في إطار الأحكام الجزئية، وإن حاولنا التوسع في العلاقة بين المقيس والمقيس عليه .

- وأما الاكتفاء بالنصوص العامة كالعدل والإحسان والرحمة والبر والخير والإصلاح والنفع وغيرها كثير، فهي عبارات تحتاج إلى آلية لضبط تنزيلها على الحالات الخاصة، وهو ما لم يفعله د. الريسوني، فبقيت الفكرة غير كافية بذاتها، وقد سبق أن حاولنا -في كتابنا: نحو تفعيل مقاصد الشريعة- إيجاد هذه الآلية بتصنيف هذه النصوص ضمن المقاصد العالية من ناحية ، وبمراعاتها -من ناحية أخرى- ضمن المقاصد الكلية بتفصيلاتها وتطبيقاتها العملية .

- ثم تأتي فكرة المصلحة المرسلة: فهل تحقق ما نبحث عنه؟

جـ - وحتى لا ندخل في تفاصيل الخلافات الظاهرية بين الأصوليين في المسألة[1] ، لنأخذ رأي الغزالي في الاستدلال المرسل، حيث المصلحة

(١) راجع : حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، ١٩٧١م، ص ٦٠٨ .

المقبولة عنده هي ما شهد الشرع لاعتبارها، وهذه تشمل إلى جانب القياس صورتين :

١- ما يرجع إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجًا من هذه الأصول، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لاحصر لها، من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة .. ولا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة ، وعلى هذا الأساس يرى أنها ليست أصلاً خامسًا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ويعتبرها من الأصول الموهومة على أساس أنها ليست أصلاً خامسًا، بل هي طريقة من طرق الاستدلال على مقصود الشرع من الأصول الأربعة، وهي أقوى من القياس، وهي حجة قطعية[1] .

٢- أن تكون جارية على مقاصد الشارع أو مندرجة تحت أصل من أصوله غير معين للدلالة عليها، ولا يردها أصل مقطوع به مقدم عليها من كتاب ولا سنة ولا إجماع ، وكان المعنى مناسباً للحكم مطردًا في أحكام الشرع فهو مقول به ... ثم أقسامه لا ضبط لها فإنها لا يحويها عد ولا يضبطها حد[2] .

د- فإذن ما يشهد له الشرع من المصالح عند الغزالي درجات:

أدناها ما يرجع إلى القياس.

وأعلاها ما عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها .

وأوسطها ما كانت جارية على مقاصد الشارع أو مندرجة تحت أصل من أصوله غير معين ولا يردها أصل مقطوع به .

فهاتان الدرجتان العليا والوسطى هما اللتان يمكن العمل من خلالهما لترجمة المقاصد إلى أحكام عملية .

ثالثًا : ويوضح ابن عاشور كيفية الاستدلال بهذين الطريقين فيقول:

أ- «أن يكون وصفًا مناسبًا للتعليل لكنه لا يستند إلى أصل معين، بل إلى المصلحة العامة في نظر العقل، وإذا كان الإلحاق في القياس المعروف عند الفقهاء والأصوليين هو إلحاق جزئي بآخر مثله

(١) أبو حامد الغزالي، المستصفى ١/ ٢٥٧ ، ٢٦٤ - ٢٦٥ ، وحسان مرجع سابق، ص ٤٢٤ - ٤٦٥ ، ويدخل في هذا القسم ما هو ضروري قطعي كلي؛ إذ يعده الغزالي من الاستدلال المرسل. والغزالي، المنخول هامش ٣٧٠ .

(٢) المنخول ٣٦٤ - ٣٧٢ .

ثابت في الشرع لتماثلهما في العلة المستنبطة كمصلحة جزئية ظنية، فإن الإلحاق في المصلحة المرسلة هو إلحاق جزئية لا يعرف لها حكم شرعي على كلية مستقرأة من أدلة الشريعة، سواء أكان استقراء قطعيًا أو ظنيًا قريبًا من القطع . ويظهر من هذا الإلحاق أنه أشد حجية من الإلحاق في القياس؛ لأن الإلحاق الأول إلحاق جزئي بكلي، أو تنزل كلي على جزئي، أما الإلحاق القياسي فهو إلحاق جزئي بجزئي أو تنزيل جزئي على مثاله في علة مستنبطة غالبًا ما تكون ظنية»(١) .

ب ـ ويستطرد الحسنى ـ شارح ابن عاشور ـ في بيان هذه المنهجية فيقول(٢): «إن من شأن هذا التأسيس إحداث تغيير طفيف في منهجة الاستدلال القياسية في علم الأصول ، فبدلاً من الاقتصار على الاستدلال كما قال ابن عاشور «بألفاظ الشريعة وما يؤول إليها من أفعال الشارع وسكوته ، والإجماع على أن تلك الأقوال تفيد أحكامًا كلية.. وقد تفيد أحكامًا جزئية وهو الغالب» بدلاً من هذه النتيجة تقاس الحالات المستجدة على الأصول المقصودة في التشريع وهي المقاصد الشرعية، وهكذا تكفي الفقيه مؤونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية، ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير غير معروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية؛ إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ، فتتجلى له المراتب الثلاث إنجلاءً بينًا»(٣) .

يتضح من هذا كيف يساهم الفكر المقاصدي في توسيع عملية الرد أو الإلحاق في القياس، فبدلاً من رد الفروع إلى الأصول المنصوصة باعتبار عللها الجزئية ـ ترد أيضًا إلى الأصول غير المنصوصة وهي المقاصد القريبة والعالية.

رابعًا : ولتوضيح الصورة كاملة نضرب بعض الأمثلة:

١ـ أصل حفظ العقل بتحريم شرب الخمر، يمكن نقل حكمه بطريق القياس العادي إلى باقي أنواع المسكرات بجامع الإسكار في المقيس عليه وهو الخمر، وفي المقيس وهي الأنواع الأخرى .

٢ـ باستخدام القياس الواسع ـ بأسمائه

(١) ابن عاشور : حاشية التوضيح ٢/ ٨٥، والحسنى ٣٠١ .
(٢) الحسنى ٤٣٧ .
(٣) ابن عاشور ١٠٨ ، ١٠٩ .

المختلفة التى أشار إليها د. الريسوني ونقل بعضها عن د. الترابي - يمكن أن نترك علة الإسكار، ونصعد إلى حفظ العقل فننقل حكم التحريم إلى كل ما يؤثر في العقل وإن لم يسكر كالمخدرات، ويمكن أن نتوسع أكثر فننقل حكم التحريم إلى كل ما يضر بالعقل كالخرافات والشعوذات، وعمليات غسيل المخ، وتقليد الأسلاف دون برهان ...

٣- باستخدام النصوص العامة التى تمنع الضرر يمكن أن نصل إلى حكم التحريم لهذه الصور دون الانطلاق من نص تحريم الخمر، وبالتالى نكون قد تركنا طريق القياس بصورتيه العادية والواسعة .

٤- باستخدام آلية المصلحة المرسلة والابتعاد كذلك عن آلية القياس بصوريته ، يمكن أن ننطلق من مقاصد شرعية عرفت بأدلة كثيرة لا حصر لها، أو مندرجة تحت أصل غير معين دون معارض لها، كمقصد تكوين العقلية العلمية والاستدلال العقلي وطلب العلم والتفكر والنظر .. إلخ .

خامسًا : يقرر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أننا إذا فهمنا عدم قصور الكتاب والسنة كمصدرين أساسيين في الاستنباط ، على أساس وجود نصوص جاهزة لدينا لكل الوقائع، فإن هذا الاعتقاد غير صحيح، إذ النصوص قاصرة بهذا المعنى بكل تأكيد، بينما يمكن فهم كفاية النصوص في ضوء إعادة كل الوقائع إلى المبادئ الكلية في التشريع، ولن نجد حينئذ قصورًا في مصادره .

يعتبر الشيخ شمس الدين أن الأمر الأساسي في حل إشكالية تناهي النصوص ولا نهائية الوقائع، هو العودة إلى مستويين من مبادئ الشريعة يحتاجان إلى مزيد اكتشاف وتنقيح :

أ- المستوى الأول : القواعد الفقهية التى توجد مجموعة منها في كل باب فقهي على حدة .

ب - المستوى الثاني : الأدلة العليا التى تمثل موقعًا أعلى من مرتبة القواعد الفقهية ، باعتبار تلك غير منحصرة في باب فقهي معين بل تشمل كل أنشطة البشر، عدا العبادات في تصوره، وتلك الأدلة هي مقاصد الشريعة العامة نظير ما يستفاد من قوله تعالى : ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ (النحل: ٩٠) .

ويقرر أحد الباحثين أن حل إشكالية

قصور النص التشريعي عن استيعاب الوقائع الحياتية استيعابًا حرفيًّا عبر منح دور أكبر للاجتهاد المقاصدي كما صنع الشيخ شمس الدين، ينعكس مباشرة ومنطقيًّا على آلية الاستنباط في دائرة منطقة الفراغ التشريعي، والتى عمد الشيخ شمس الدين إلى تحديد أسس وأصول منهج الاستنباط فيها .

وقد حاول الباحث شرح هذا المنهج في دراسته[1] ، ولم نظفر منه سوى بفكرة الأحكام التدبيرية التى تعتمد على التمييز بين ما جاء في الروايات للتشريع، وما كان ولائيًّا تدبيريًّا في نطاق خاص، وهي تقابل فكرة السنة التشريعية والسنة غير التشريعية في الكتابات السنية .

سادسًا : النظر في المستجدات

أ ـ « من المجالات الاجتهادية التى يتوقف فيها نظر المجتهد وتقديره على معرفة المقاصد والخبرة بها، مجال الاجتهاد المصلحى، وأعنى به الاجتهاد في الحالات والنازلات التى ليس فيها نص خاص يعتمد أو يقاس عليه، فيكون المعول فيها على المصلحة والتقدير المصلحي، فها هنا يحتاج المجتهد أن يكون على دراية واسعة بمقاصد الشرع والمقاصد المعتبرة عنده، وعلى دراية بمراتبها وأولوياتها، وبسبل الترجيح الصحيح بينها عند تزاحمها وتعارضها»[2] .

هكذا أطلق الريسوني المبدأ الذي لا يمكن أن يعترض عليه معترض، ولكن كيف يكون تطبيق المبدأ؟

ب ـ يعطينا الطالب مصدق حسن الإجابة في أطروحته المقدمة لجامعة الزيتونة في تونس حيث خاض تجربة شاقة عن (الهندسة الوراثية ومقاصد الشريعة)[3] .

١ـ كتب الباحث في مقدمة بحثه: يحاول هذا البحث جزئيًا أن يجيب عن التساؤل التالي: هل تبيح الشريعة الإسلامية بمقاصدها العامة التدخل البشري من خلال عملية إعادة تصميم النظام الحي، ومحاولة تنظيم الكائنات الحية وفق التقانة الجينية؟ أي هل من الممكن إحداث جملة تغييرات وراثية وفسيولوجية في بنية وجوهر المتعضى؟

(١) مقاصد الشريعة في آثار الشيخ شمس الدين، سرمد الطائي ، في (قضايا إسلامية معاصرة) العددان ٩، ١٠/ ٢٢٥ ـ ٢٤٢ خاصة ٢٣٠ ـ ٢٣٤ .

(٢) الريسونى (جيب) ٩٦ .

(٣) ١٩٩٦ / ١٩٩٧م غير منشورة .

ونظرًا لما يتضمنه هذا السؤال من قضايا اجتماعية وأخلاقية ودينية، وبفعل الثورة البيولوجية عنيت هذه الرسالة بدراسة الاستتباعات الشرعية لما تثيره الهندسة الوراثية والتقنية الجينية من خلال المعامل البيولوجية النشطة، من قضايا تتعلق بالكائنات الحية المختلفة، وتتطلب بيانًا شرعيًا وتبصرًا فقهيًّا(١) .

٢- وعن بواعث اختياره الموضوع يذكر:

- ما تثيره الهندسة الوراثية من مخاوف أخلاقية ودينية مباشرة، وهي مخاوف ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم مثل الأسرة، والزواج ، والأبوة، والأمومة، والهوية، والحرية، والحياة، والمسئولية، والإنسان، كان باعثًا لدراستها وتقويم آثارها الشرعية .

- تحديد الموقف الشرعي فيما يتعلق بتجارب موضوعها الإنسان، خاصة فيما يتعلق بالتكاثر اللاجنسي، وهو موضوع له أهمية خاصة تستدعي البحث الشرعي والتبصر الفقهي .

- الإجابة عن عدة تساؤلات ولو بصورة جزئية: هل التجارب البيولوجية تلحق الإهانة بالبشر؟ ما دور الفقهاء والمجامع الفقهية في التجارب الوراثية وتطبيقاتها؟ هل تبيح الشريعة استخدام متعضيات الإنسان كقطع غيار لإنسان آخر؟ هل تسمح الشريعة بأن تكون الفتاة أمًّا مع أنها عذراء بتقنيات التكاثر اللاجنسي؟ هل يجوز تخليد الشفرة الوراثية لرموز من العباقرة والنابغين عن طريق الاستنسال الجيني(٢) ؟

٣- وعن خطة البحث قام الباحث بتقسيمه إلى بابين: باب علمي وباب شرعي(٣) .

وقد اشتمل الباب الشرعي على مدخل تمهيدي وفصلين.

وفي المدخل التمهيدي تحدث عن المعنى الروحاني لتشكل التراب، من خلال بحث :

* الخلق الإلهي وتشكل المتعضى.
* التكريم الآدمي.
* معجزة الحياة .

وتضمن الفصل الأول عن (التكاثر اللاجنسي والأجنة ومقاصد الشريعة) بحث:

* التكاثر اللاجنسي ومقاصد

(١) الهندسة الوراثية ١.
(٢) المصدر نفسه ٢، ٣ .
(٣) المصدر نفسه ٦، ٧ .

الشريعة.

* الإجهاض ومقاصد الشريعة.

* جنس الجنين ومقاصد الشريعة.

أما الفصل الثاني عن (التقنية الجينية ومقاصد الشريعة) فيبحث :

* المعالجة الجينية ومقاصد الشريعة.

* التحكم في الجينات ومقاصد الشريعة .

* التقنية الجينية الحيوانية والنباتية ومقاصد الشريعة .

ولنأخذ مثالين من هذه المباحث الستة لنرى كيف استعان الباحث بمقاصد الشريعة للإجابة عن الأسئلة المثارة:

جـ - المثال الأول يتعلق بجنس الجنين:

١- حيث يتعارض التدخل التقني للتحكم في جنس الجنين مع المشيئة الإلهية التى عبرت عنها الآية الكريمة ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ(٤٩)أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (الشورى: ٤٩) .

فخلافًا لصريح الآية ولآراء جميع المفسرين بشأنها يذهب الباحث إلى أن مشيئة الإله تعنى مجموعة القوانين التى رمى بها الإله في الطبيعة والضمير، وتؤكد حضور الكسب الإنساني منفعة وتأثيرًا ، فالإنسان ممنوح من قبل الإله بأن يكون سيد الطبيعة، وهو بهذا الامتياز ذو مشيئة مبينة لمشيئة الإله كشفًا وتوضيحًا لا نفيًا وتجديفًا . ونحن البشر الذين نعبر عن المشيئة الإلهية ونحن الذين تمنحها إرادة وقوة، فالمشيئة الإلهية في أعمق معانيها تعنى المشيئة الإنسانية كشفًا لها وإجلاء لبنيتها وتمثلاتها في سنن الكون والأنفس والمجتمع وتعقلاً لمفهومي الحضارة والثقافة معًا ذكاء ولغزًا[1]. فتدخلات الإنسان في هذه القوانين كشفًا وبيانًا لا ينافي المشيئة الإلهية وإنما تعبير عنها . ومن هنا لا تصادم بين التقنية البيوطبية والمشيئة الإلهية فيما يتعلق باختيار جنس الوليد، فالتطورات البيولوجية المعاصرة تعبير دقيق عن قوانين المشيئة العليا فيما يتعلق بكروموسومات تحديد الجنس، وبالتالى فلا إشكال بين منطوق الآية المانحة لهوية الجنين، وبين التطورات المعاصرة التى نُفذت في معمل بيولوجي نشط[2] .

(١) المصدر نفسه ١٧٦ .
(٢) المصدر نفسه ١٧٧ .

وتعليقنا على هذا الكلام من ناحيتين:

الأولى: أن الباحث لم يستخدم مقاصد الشريعة في حل الإشكال، مع أن هذا هو موضوع بحثه .

الثانية: أن الباحث تعامل مع الآية الكريمة كأنها تقول: إن الله وضع قانونًا لتحديد جنس الجنين، ثم جاء الاكتشاف العلمي لهذا القانون واستخداماته، وتجاهل الباحث أن الآية إنما تقرر أن هناك أربع حالات، وأن المشيئة الإلهية تحدد لكل إنسان الحالة التى تريدها له، دون أن تعرض لكيفية تنفيذ هذه المشيئة حتى يقال: إن الإنسان بتدخله يعبر عن هذه المشيئة الإلهية ويمنحها الإرادة والقوة، وهو ما يفترض أن الإنسان يعرف المشيئة الإلهية لكل إنسان ويتولى تنفيذها، وهذا عكس ما يحدث عملاً .

د ـ المثال الثاني: يتعلق بالتحكم في الجينات

١ـ حيث مكنت آليات التحكم الجيني بتقانة التجميع الجيني من رؤية سلالات جديدة من الحيوانات والنباتات مثل الماروف والعتروف والأرز السوبر والطماطم والبطيخ بدون البذور وغيرها كثير. ويمكن وضع ثلاثة افتراضات في عمليات التجميع الجيني بين الكائنات الحية.

ـ عمليات التجميع الجيني بين الجينات النباتية وغيرها لإنتاج سلالات نباتية بمواصفات جديدة. أو عمليات الدمج الوراثي بين الجينات النباتية وجينات من كائنات أخرى، كما في الإنسان الكلوروفيلي على مستوى الطموح البيولوجي.

ـ عمليات التجميع الجيني بين الجينات الحيوانية وغيرها، لإنتاج أصناف جديدة من الحيوان بمواصفات جديدة في البنية والجوهر، أو عمليات الدمج الوراثي بين الجين الحيواني والجين الإنساني كما في الإنسان.

ـ عمليات التحكم الجيني في المورثات الآدمية، وإعادة تشكيل بعض الخصائص الوراثية للبشر.

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى والثانية فيفترض أنهما يندرجان في إطار قانون التسخير الإلهي والسيادة الإنسانية والإباحة الشرعية، إلا في حالة عمليات الدمج بين كائنين مختلفين في البنية والجوهر؛ لأنهما تتنافى والكرامة الإنسانية.

أما بالنسبة إلى النقطة الثالثة فقد تطرق البحث إلى التفرقة بين التغيير النافع والتغيير الضار في بنية الجسد الإنساني: فأباح الأول على أساس رفع الحرج من إضفاء بعض الصفات الجسدية الحسنة للإنسان من الوجهة الجمالية أو استئصال بعض الأمراض الوراثية، ولم يبح الثاني على أساس أنه مفسدة لإهداره كرامة الإنسان ولكونه عبثًا بنظام التكوين الإلهي، ويدخل في ذلك إخضاع الإنسان بصفته موضوع تجربة في المعامل البيولوجية النشطة.

وقد استند في هذه التفرقة إلى قاعدة المصلحة والمفسدة، وإلى تفسير ابن عطية لآية ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ (النساء: ١١٩)، وإلى الآية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، وإلى آية ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾(البقرة: ٢٤٧)، وإلى آية ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (القصص:٢٦) وإلى الحديث: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف» وحديث«غربوا النكاح».

وانتهى إلى وضع بعض الضوابط في عمليات التحكم في الجينات منها ألا يكون الإنسان موضوع تجربة فهو كائن لا يخلو من قداسة[(١)] .

٢- وتساؤلي بخصوص هذا المبحث هو: كيف يتسنى أن نصل إلى الاكتشافات المفيدة والضارة ، فنتجنب الثانية ونسمح بالأولى، دون إجراء تجارب؟ أليست التجربة هي الوسيلة إلى الاكتشافات ، وإلى معرفة النافع والضار، فتأخذ حكم هذه المعرفة العلمية المطلوبة، وفقًا لقاعدة فتح الذرائع وتبعية الوسائل للمقاصد؟

والخلاصة أن هذ البحث الجاد يفتقد الآليات الواضحة لاستخدام المقاصد في العملية الاجتهادية، ولكنه خطوة على الطريق على أية حال.

ونخلص إلى أن (الاجتهاد المقاصدي) بالصورة التى عرضناها في الصفحات السابقة لا تستحق أن يطلق عليها هذا المصطلح، فما هي في الحقيقة إلا المصلحة المرسلة أو الاستصلاح ، كدليل شرعي تكلم فيه الأصوليون منذ القديم، وما عملنا فيه إلا التطوير لما كتبوا والبناء عليه.

ولعله بذلك من (الأصلح) - ونحن نتكلم في المصالح - ألا تنفصل المقاصد

(١) المصدر نفسه ١٩٢ - ٢٠٠ .

عن أصول الفقه، وأن تظل فرعًا متطورًا منه: تدعمه وتساعد في تطوير باقي فروعه، وسنعود إلى هذه المسألة عند بحث مستقبل المقاصد .

المبحث الثالث

التنظير الفقهي

يمثل التنظير الفقهي مجالاً لتطوير مقاصد الشريعة واستثمارها مع القواعد الفقهية لتكوين نسق فقهي كامل يستوعب كافة الفروع الحالية والمستقبلية ويستخدم للتفريع عليه، وهذا ما يدعونا إلى التوسع بعض الشيء في شرح هذا الموضوع ومنهجه وآلياته .

المطلب الأول

إرهاصات

أ ـ كان أ. **يحيي محمد**[1] لماحًا حين لاحظ أن نظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعًا تبريريًّا لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة عليها، ولم توضع لأجل تأسيس الأحكام وبنائها. أي أنها جعلت لتبرير ما هو كائن، وليس لما ينبغي أن يكون.

ب - وإذا كان ذلك صحيحًا في البداية، فإن التطور اللاحق لنظرية المقاصد يعي تمامًا ضرورة تجاوز المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة، ومعالجة المشكلات التى تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الوقائع والنوازل .

ولقد تلازمت هذه الدعوة مع دعوة أخرى إلى ضرورة تجديد منهج تفسير القرآن الكريم، إلى ما يسمى بالتفسير الموضوعي؛ للوصول إلى النظريات الأساسية والتصورات الرئيسية التى تمثل وجهة نظر الإسلام، لا أن يكتفى بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، وبذلك نصل إلى مجموعة من المفاهيم التى تمثل نسقًا كليًّا مترابطًا[2] .

جـ - وقد اتسمت الكتابات الحديثة بهذه السمة، فمن نظرية أخلاقية لدى محمد عبد الله دراز، إلى نظرية جنائية لدى عبد القادر عودة، إلى نظرية حقوقية لدى عبد الرزاق السنهوري، إلى نظرية اقتصادية لدى محمد باقر الصدر، وهكذا توالت الكتابات في هذا الاتجاه وتطورت، حتى وصلنا إلى مرحلة منهجة هذا الاتجاه التنظيري .

د - كانت الإرهاصات الأولى في

(١) نظرية المقاصد والواقع ، في (قضايا إسلامية معاصرة) العدد ٨/ ١٥٠ .

(٢) محمد الطاهر الميساوي، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية (تحقيق ودراسة). البصائر، ١٩٩٨م، ص٤٦ ، ٤٧ .

هذه الكتابات المنهجية ما كتبه إسماعيل الفاروقي عن أسلمة العلوم، حيث ركز على العلوم الإنسانية والاجتماعية على النحو المعروف في حركة إسلامية المعرفة.

هـ ـ من ناحية أخرى اتجه حسن الترابي في كتابه غير المنشور (تجديد الأصول الفقهية للإسلام) إلى تجديد أصول الفقه، ومن مباحثه المصالح المرسلة حيث كتب:

مسالك الدلالة المرسلة[1] : تشمل الدلالة المرسلة على مسلكين:

١ـ أولهما تقدير المصالح، وهو استقراء لعلم الواقع، استعانة بعلوم الطبيعة والاجتماع، ومقارنة للنظم الاجتماعية وأساليب حياتها، واعتبارًا بالتجارب والتاريخ من أجل حصر مطالب الناس ورغباتهم وحاجاتهم، وتصنيف أنواعها وتبين وجهتها العامة، ثم ملاحظة أسباب التوصل إليها مادية كانت أو اجتماعية، وترتيب الوسائل في منهاج خطتها العامة، ثم نسبة المقاصد والوسائل إلى بعضها، وتبين وجوه ترابطها وتفاوت قوتها . فعلى الفقيه بعد أن يحصر ويسير كل المصالح والأسباب ـ من منافع وأسباب تجليها ومفاسد وحيل تدرؤها ـ أن ينتهي إلى تقدير منضبط لمعادلة قوتها ، فمن حيث خطر المقاصد يرتب ما هو ضرورة ملحة للحياة، وما هو دونه من حاجة مقدرة، ثم ما دون ذلك من (حسنة) أو (كمال) تكتمل به الحياة وتتزين، ومن حيث مدى تعلق تلك المقاصد يرتب ما هو (كلي) يمس المجتمع وما هو (عام) يعنى طائفة واسعة منه، وما هو (خاص) لا يهم إلا أعيانًا أو فئة محدودة . ومن حيث التذرعات والوسائل يرتب ما هو (قطعي) يؤدى إلى غرضه على وجه الحتم أو الغلبة وما هو (ظني) يحتمل الأداء احتمالاً، وما هو (بعيد) لا يكاد ينعقد سببًا للمقصود. وأغلب هذه التقسيمات قد عرفه الفقه الإسلامي وغدا شائعًا في علم الأصول، ولكنهم أخذوه من محض التأمل من مقاصد الحياة الدينية نظرًا، فقرروا الضرورات الخمس المشهورة، ونحتاج اليوم لجديد يضيف إلى المقاصد ووسائلها ويضبطها بما يتيح المنهج العلمي، وأن نراعي أنها من حيث النشأة موصولة بتطور الحياة والعلم، فلابد من الاستعانة بالعلم في

(١) د. حسن الترابي : تجديد الأصول الفقهية للإسلام . مذكرة غير منشورة ٩٨ ـ ١٠٢ .

دركها، ولابد من الانتباه إلى أنها متطورة لا يثبت تقرير حالها، إلا ريثما تحول الأحوال والظروف المتقلبة .

٢- أما المسلك الثاني فهو تقويم تلك المقاصد والتذرعات . ولا ينفصل ذلك عما تقدم، فإن المصالح لا تعتبر ولا ينبغي أن تنشأ في مجتمع مسلم إلا من وحي عقائده في معنى الحياة ومغزاها، وكل ترتيب لها إنما يتخذ معاييره من معاني التربية الدينية أيضًا، فالحياة الدينية وحدة تصاغ فيها أقدار الوجود المادي بأقدار الوجود الروحي ، وتدمج فيها الطبيعة والشريعة في الإنسان الموحد اعتقادًا وانفعالاً باطنًا وحركة ظاهرة، ولكنا نعزل جانب تقويم المصالح على صعيد النظر لنخصه بالدراسة، وميزان التقويم يؤخذ من الشريعة من قيم العدالة العامة، كما تتجلى في المعهود من الشريعة جملة، ومن العدالة المعنية كما ترد بها الأحكام الفرعية؛ ذلك أن تفاعل المصالح والأسباب الدائر في إطار الحياة الشرعية يتداخل بلا ريب مع أحكام شرعية جزئية تضبط جزئيات من تلك المصالح، وتفصل في حكم بعض الوسائل، كما يدخل في مبادئ الشريعة الكلية، ومقتضى المبادئ الاعتقادية الإسلامية، وقد قدمنا أن المصالح والاستصحابات لا تجرى في فراغ شرعي، وإنما هي مؤطرة بأصول ودلائل كلية . وإذا كان القانون الوضعي يعرف تقدير المصالح أو المنافع وتقويمها بالعدل أو القسط، فإن موازين التقويم في الشريعة أشد انضباطًا من المفهومات الوضعية (كالقانون الطبيعى)؛ لأنها تتشكل من طائفة واسعة من الأحكام والمبادئ الشرعية، وروح عام تربيه معاني العقيدة التى يعبر عنها نظام الأحكام وأصول الهدى الديني ومواعظه، التى تكتنف أصول الشريعة في القرآن والسنة، فضلاً عن تجارب تاريخ الحياة الدينية. ومن بعد ذلك تستصحب الشريعة اعتبار كل ميزانٌ للعدالة يوافق هديها، سواء عرفه الناس لتعريف المعروف وإنكار المنكر، أو استفادوه من خبرة غيرهم .

ويحسن أن نلاحظ أن استناد ميزان العدالة أساسًا على الشريعة لا ينفى التطور في الأحكام المؤسسة عليه؛ لأن مادة الحياة التى يحكمها، واطراد تجارب تحقيقه في الواقع قد تبدى منه في كل حال ما لم يكن باديًا وتدعو لتعديل أحكام سالفة على ضوء وعي جديد،

فتقويم المصالح من ثم - على إثبات أصوله وكثير من دقائقه - قابل للتطور اتساعًا وتجددًا . ودون الخوض في بحث مدى وظيفة الفقه في المجتمع اختصاصًا أو شيوعًا ، يحسن أن نعترف بأن كل مكلف في الجماعة قادر على استقراء المصالح وتقويمها، وأهل للإسهام في بيان مقتضى الحياة الدينية على صعيد أحكام المصالح ، بل ربما يستدعى اتساع العلوم وضرورة التخصص أن يكون بعض علماء المجتمع المسلم أشد إدراكًا لعلم تقدير المصالح الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الصحية من الفقيه المتخصص لشئون نظام الأحكام. وعندئذ تكون وظيفة الفقيه أن يستعين بكل علم صادر عن أهله، وبكل تعبير عن الحاجات وعن العدالة العرفية صادر عن الرعية كافة، ثم يعكف على تحضير تلك المادة وتكييفها بما يناسب تجديد الأحكام، وذلك بأن يتخذ لها التصنيفات المضبوطة، ويطبق عليها معايير العدل الدقيقة التى هو بها بصير من تربيته الفقهية وتعهده لمسالك الأحكام والخصومات ووجوه الفصل فيها، ثم يعبر عنها بلغة الأحكام ومصطلح الفقه الدقيق، ويوحدها إلى سائر نظام الأحكام الشرعية .

ونظرًا للسعة الواضحة في الاستدلال بالمصالح والاستصحابات ، فإن رأى الفقيه في قوة المصلحة، أو خطورة المفسدة، وفي مدى تعلقها بقطاع معتبر من المجتمع، وفي قطعية الترابط السببي بين مختلف وجوه السلوك، ونتائجه المدعاة، وفي الحكم من ثم في تسوية المنازعات وضبط المعاملات، بما هو خير للحياة وبما هو في الوقت ذاته معادلة ترد المظالم وتبسط المساواة والإخاء والتعاون - أن الرأى الفقهي في ذلك الأمر التقديري الواسع قد لا تقوم له حجة راجحة يلتزم بها المجتمع، بمثل ما تقوم حجة استدلال الفقيه بطرائق التفسير والقياس المنضبط وغيرها، التزامًا وثقة بأنها بيان دقيق لمقتضى الشرع. ثم إن هذه الدلالة الواسعة -كما قدمنا- تختص أساسًا بأحكام المعاملات التى وضعت فيها الشريعة مجالات العفو والمبادئ المرنة، فنتائجها لذلك عرضة لأن تقابل عند المكلفين - لا روح الرضى والمطاوعة التى تظهر في مجال الشعائر مثلا، بل روح الخصومة التى يزكيها طلب متاع الدنيا والتنافس عليها. والتعويل لذلك - في ضبط سعة

هذه الدلالة وحسم مخافة الاختلاف والاختصام - على النظم السلطانية التي تقيمها الجماعة أصولاً للأحكام الوضعية في المجتمع المسلم، فغالب التسنينات التشريعية الإجماعية والأوامر التنفيذية الصادرة في مجتمع مسلم والمتجددة نسخًا وتعديلاً، إنما هي تعبير عن تقرير أحكام المصالح والمعاملات على هدى من أصول الشريعة وإطار من أحكامها واستعانة بالفقه البياني الاجتهادي الذي ينظم مقتضى العلم الديني - طبيعية وشرعية، اقتراحًا للمعالجات الحكيمة التي قد تعتمدها الجماعة بشوراها حينًا بعد حين تقديرًا لمقتضى الاستجابة الدينية للابتلاء الظرفي الذي يجرى به قدر الله في واقع الحياة، والذي يعين مسرح الحياة الدينية واتجاهاتها ووسائلها، ويدعو للتركيز على مقاصد الإيجاب - الجهاد ، جلب المصالح، أو التقوى ، درء المفاسد، أو على مقاصد العلم - النهضة الثقافية، أو المتاع - النهضة الاقتصادية، أو على مقاصد الحرية - تشجيع التنمية والاستثمار، أو التسوية، تقارب الدخول.. إلخ تبعًا لتطور الأقدار والأقضية (انتهى نص حسن الترابي) .

و - عقد عبد المجيد النجار في كتابه «في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً» فصلاً عن فقه الصياغة في الشريعة، قرر فيه «أن المسلم في الأحوال المتغيرة من حياته يمكن أن يلائمها جميعًا مع أحكام الدين التي لا تنص إلا على كليات الأفعال عن طريق عمل اجتماعي مستمر، هو أقرب في طبيعته إلى اجتهاد الفتوى، ولكنها فتوى في أوضاع عامة، لا في أحداث شخصية جزئية ، وفي هذا الاجتهاد تصاغ من أحكام الدين العامة منظومة من وجوه تلك الأحكام وكيفياتها ومقاصدها، من شأنها أن توجه الأوضاع المستجدة بما يحقق المصلحة ، وهي غاية الدين ، وليست هذه الصياغة أمرًا هينًا، بل هي على درجة كبيرة من الخطورة، باعتبار أنها اجتهاد دائم لجعل الحياة تتحقق على سمت ديني، مع تغاير أنماطها وملابساتها، وبقدر ما تكون هذه الصياغة مترشدة، بقدر ما يكون في ذلك ضمان لجريان الحياة على سمت الدين المحقق للمصلحة»[1] .

(١) ٢/ ٦١، ٦٢ .

المطلب الثاني
التنظير الفقهي

أولاً : تعريف النظرية ومظان البحث عن روافدها في التراث

أ ـ تعريف النظرية:

١ـ في سنة ١٩٨٧م نشرت كتابًا بعنوان التنظير الفقهي جاء في مقدمته(١):

يمكن تعريف النظرية الفقهية بأنها التصور المجرد الجامع للقواعد العامة الضابطة للأحكام الفرعية الجزئية .

فهي تصور يقوم بالذهن، سواء استنبط بالتسلسل الفكري المنطقي، أو استمد من استقراء الأحكام الفرعية الجزئية.

ويتصف هذا التصور بالتجريد؛ إذ يحاول أن يتخلص من الواقع التطبيقي لينفذ إلى ما وراءه من فكرة تحكم هذا الواقع .

وهو تصور جامع، يحاول أن يحيط بجميع جوانب الموضوع، ويبحث كافة مستوياته وأبعاده.

وهو في هذا الصدد يقف عند كل ظاهرة أو حكم يتعلق بها ملاحظًا الصفات المشتركة بين كافة الظواهر والأحكام التى يبحثها، دون تلك التى تختص بها ظاهرة معينة أو حكم محدد، وذلك سعيًا وراء التعرف إلى القواعد العامة المشتركة .

٢ـ وقد عرّف باقر برى النظرية بقوله(٢) :

إن المراد من النظرية هو الصيغة الفكرية المركبة من مجموعة من المبادئ والأسس والرؤى والمفاهيم والأحكام والنصوص الإسلامية التى يرتبط بعضها ببعض في إطار التعبير عن المذهب الإسلامي في مجال من مجالات الإنسان والكون والمجتمع .

إنها صيغة ونسيج منسجم وموحد، قصد من جمع خيوطه في اطراد واحد، والتوليف بينها، أن نصل إلى الموقف الإسلامي العام في مجال من مجالات الحياة، وخاصة المجالات الاجتماعية .

إن فائدة النظرية الإسلامية بعد استلهامها وصياغتها تتمثل بما تقدمه من نسق نظري ومواقف ومرتكزات وإطار عام للتحرك في المجال الذي تطرق له ضمن الخطوط والضوابط والمقاييس العامة للشريعة المقدسة .

---

(١) التنظير الفقهي ٩ ـ ١٤ .

(٢) باقر بري : فقه النظرية عند الشهيد الصدر، (قضايا إسلامية معاصرة) ع ١١ و ١٢ / ١٧٠ .

ولاشك في أن كل نظرية من هذا القبيل لا نستطيع أن نستلهمها إلا بعد الفهم الدقيق لمجالها الذي سترشدنا إلى الإطار المذهبي للتحرك فيه .

من هنا كان لابد من أن يرد فيها وصف وتحليل وإيضاح - ما يستوعب أبعاد الواقع الموضوعي والمجال الذي هيّ بصدد الإفصاح عن المذهب الإسلامي فيه .

ولأنها ستعلن موقفًا بديلاً للمذاهب والنظريات الموجودة في الميدان، فلا بدّ من أن تنطوي على المفارقة بينها وبين هذه المذاهب، وإعمال نقد موضوعي للمذاهب الأخرى، حيث لا يمكن أن نبرز النظرية الإسلامية للذين ندعوهم إلى تبنيها إلاّ إذا امتلكنا وعيًا نقديًّا بالنظريات الموجودة في الميدان، وأثبتنا لدى التحليل مدى صمودها أمام النقد .

إن بناء النظرية الإسلامية بالنتيجة يعتمد على عمل فقهي فكري تركيبي، واع ومتخصص ، يتم في ضوئه اكتشاف المذهب، على أساس مقاييس ومعايير محددة .

ثم إن النظرية الإسلامية لا يمكن لها أن تنضج وتبين مثالبها ومحاسنها إلاّ بوضعها على المحك، وبالتطبيق العملي لها في واقع الحياة، وتحديدًا في إطار دولة ونظام إسلاميين؛ ذلك أن التطبيق العملي للنظرية الإسلامية والاسترشاد بها في مجالها المعين يرتفع بها إلى مستوى المساءلة والتجربة، ويفتح على العقل الاجتهادي كوىً ونوافذ بصيرة جديدة تؤدى إلى التعديل فيها وتطويرها .

٣- ويفرق سعيد رحيمان[1] بوضوح بين كل من القاعدة والنظرية والنظام .

فالقاعدة: حكم كلي يشتمل على أحكام متعددة في باب أو أبواب مختلفة من الفقه. وبعبارة أدق هي مصدر أو أساس الأحكام في أبواب المعاملات أو العبادات في الفقه، كقاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج، وغيرها .

والنظرية: هي مجموعة الأحكام المتقاربة في موضوع له مبناه الخاص وهدفه المعين وأرضيته الواحدة. ومن الممكن أن يكون هذا الموضوع بابًا فقهيًا، كنظرية القصاص أو نظرية الضمان، أو جزءًا من باب أو عدة أبواب من الفقه، كنظرية الإرادة، أو نظرية الضرورة الشرعية، أو نظرية الخيارات، وغيرها .

(١) سعيد رحيمان : منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغير الأحكام ، مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) العددان ٩، ١٠ / ١٧٩ - ١٨٠ .

والنظام الفقهي: يشير إلى هيكل تأليفي من مجموعة من الأحكام. ويتعلق النظام الفقهي بمختلف أبواب الفقه، ويتكفل الإفصاح عن الأهداف الكلية للشريعة وروح النص الفقهي ذي الصلة بتلك المجموعة من الأحكام. وللتمثيل يمكن ذكر النظام الاقتصادي في الإسلام، أو النظام الجزائي في الإسلام، وغيره.

ب ـ مظان البحث عن روافد النظرية في التراث:

١ـ من الشائع القول بأن الشريعة الإسلامية لا تحوى نظريات عامة، وإنما هي مجموعة من الأحكام الفرعية في مختلف المجالات.

وباستعراض مدى ما وصل إليه فقهاء السلف في مجال التنظير، سيتبين أن هذه المقولة ليست صحيحة على إطلاقها، وإن كان القائلون بها عن حسن نية معذورين للأسباب التى سنشير إليها.

إن البحث عن النظريات الفقهية ليس من السهولة بالصورة التى نبحث بها عن الأحكام الفرعية للمسائل الفقهية، فكتب الفقه زاخرة بأحكام الفروع، وقلما تجد فيها بحوثًا عن نظريات فقهية؛ إذ إن هذه النظريات متناثرة بين العديد من المصنفات، وهي بحاجة إلى اكتشاف وتجميع وترتيب.

وقد يسهل الاكتشاف أحيانًا إذا اقتصر على الوجود المادي، ولكنه في أحيان كثيرة يحتاج إلى جهد علمي لاستخراجه من الأحكام الفرعية التى تختفى وراءها النظريات، فبالرغم من أن بعض النظريات لم يفصح عنها الفقهاء، ولم يبلوروها، إلا أن تتبع الأحكام الفرعية التى جاءوا بها تقطع بوجود نظرية في ذهن الفقيه تنتظمها، ويكون المطلوب حينئذ هو استخراج هذه النظرية من الأحكام الفرعية.

كما أن الترتيب قد يسهل أحيانًا إذا كانت مباحث موضوع معين متكاملة في كتب التراث، أما حيث لا تكتمل المباحث، فإن وضع هيكل للنظرية وإنزال المباحث المتفرقة عليه، ومحاولة سد الثغرات يصبح عملاً ضروريًا للتوصل إلى نظرية متكاملة.

وترتيب النظريات الفقهية يتصل بالضرورة بترتيب العلوم التى تحكمها هذه النظريات، ويستلزم ذلك بحث ما يعتبر خادمًا من هذه العلوم وما يعتبر مخدومًا، وبحث ما هو فرض عين منها

وما هو فرض كفاية .

وحتى نحصر بحثنا فيما هو تنظير فقهي ينبغي أن نستبعد أمورًا قد تختلط به وليست منه، ويعيننا على ذلك أن نوضح أن الأحكام الفقهية الفرعية أي التي تتعلق بمسألة محددة لا تدخل في باب النظريات الفقهية، حتى ولو أخذت صورة القاعدة؛ إذ إن صياغتها التقنينية في صورة قاعدة لا تخرج بها عن كونها قاعدة فرعية تنطبق على مسألة محددة مهما تعددت التصرفات والوقائع التي تنطبق عليها .

كما لا يعتبر تنظيرًا فقهيًّا فتوى المفتى في تصرف معين أو واقعة معينة، وكذلك حكم القاضي في نزاع محدد، فهذا وذاك من قبيل إنزال الحكم الشرعي على واقعة محددة أو تصرف محدد وليس من باب التنظير الفقهي .

ونوضح في الجدول التالي ترتيب القواعد التنظيرية وفقًا لدرجة تجريدها من ظروفها الجزئية، بعد أن نستبعد ما ليس من القواعد التنظيرية .

قواعد تنظيرية :

* قاعدة أصولية أو كلامية أو لغوية.
* قاعدة مشتركة بين عدة أبواب من أقسام فقهية مختلفة .
* قاعدة مشتركة بين عدة أبواب من قسم فقهي واحد (كالعقود مثلاً) .
* قاعدة عامة لباب واحد (كالبيع مثلا) .

قواعد تستبعد لأنها ليست قواعد تنظيرية :

* قاعدة فرعية ، هي مجرد صياغة تقنينية لحالة فردية متكررة .
* فتوى المفتى، وحكم القاضي.
* الوقائع والتصرفات محل الأحكام الشرعية .

٢- مظان البحث عن النظريات الفقهية في كتب التراث:

يستدعى البحث عن النظريات الفقهية في كتب التراث عدم الاقتصار على كتب الفقه التي غالبًا ما تهتم بالأحكام الفرعية التي وضعت أساسًا لعرضها، وإنما الاتجاه إلى كتب أصول الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والسياسة الشرعية، والأحكام السلطانية، والقضاء، والحسبة، والقواعد الفقهية، والقواعد الكلية، والفروق والأشباه والنظائر، وتخريج الفروع على الأصول، ومقاصد الشريعة، واختلاف الفقهاء وغيرها .

يقول أستاذنا الشيخ أبو زهرة رحمه

الله في صدد الحديث عن القواعد الفقهية : «إنه يجب التفرقة بين علم أصول الفقه ، وبين القواعد الجامعة للأحكام الجزئية، وهي التى في مضمونها يصح أن يطلق عليها النظريات العامة للفقه الإسلامي» .

إن دراسة القواعد من قبيل الفقه، لا من قبيل دراسة أصول الفقه، وهي مبنية على الجمع بين المسائل المتشابهة من الأحكام الفقهية، ولهذا نستطيع أن نرتب تلك المراتب الثلاث التى يبنى بعضها على بعض، فأصول الفقه يبنى عليه استنباط الفروع الفقهية، حتى إذا تكونت المجموعات الفقهية المختلفة، أمكن الربط بين فروعها وجمع أشتاتها في قواعد عامة جامعة لهذه الأشتات، وتلك هي النظريات الفقهية[1] .

ومع تسليمنا لأستاذنا أبو زهرة رحمه الله في تسلسل نشأة كل من أصول الفقه وفروعه والقواعد الفقهية، إلا أننا نتوقف عند اعتباره القواعد الفقهية مرة النظريات للفقه الإسلامي، ومرة النظريات الفقهية.

وسبب توقفنا هو أننا نفضل التمييز بين النظرية العامة للفقه الإسلامي، وهذه نجد معظمها في أصول الفقه ، وبين النظريات العامة لكل فرع من فروع الفقه، وهذه نجد بداياتها في القواعد الفقهية، ولكنها لم تكتمل وتنضج إلا في كتابات المعاصرين، وهذه على كل حال مسألة اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون.

ونتوقف مرة أخرى عند قوله رحمه الله: «إن دراسة القواعد من قبيل دراسة الفقه لا من قبيل دراسة أصول الفقه» ، إذ إننا نرى أن القواعد ليست من الفقه، وإنما هي في مرتبة وسطى بين الأصول والفروع، أي بين أصول الفقه والفقه .

٣- وفي بيان روافد عملية التنظير الفقهي كتبتُ[2] :

يقول الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا في تعريفه للنظريات الفقهية:

«نريد من النظريات الفقهية الأساسية تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التى يؤلف كل منها على حدة نظامًا حقوقيًا موضوعيًا منبثًا في تجاليد الفقه الإسلامي، كانبثات أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني،

(١) محمد أبو زهرة : أصول الفقه ٩، ١٠ .

(٢) التنظير الفقهي ٢١٠ - ٢١٢ .

وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام، وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه، وفكرة الأهلية وأنواعها ومراحلها وعوارضها، وفكرة النيابة وأقسامها ، وفكرة البطلان والفساد والتوقف، وفكرة التعليق والتقييد والإضافة في التصرف القولي، وفكرة الضمان وأسبابه وأنواعه، وفكرة العرف وسلطانه على تحديد الالتزامات، إلى غير ذلك من النظريات الكبرى التى يقوم على أساسها صرح الفقه بكامله، ويصادف الإنسان أثر سلطانها في حلول جميع المسائل والحوادث الفقهية .

وهذه النظريات هي غير القواعد الكلية، فإن تلك القواعد إنما هي ضوابط وأصول فقهية تراعى في تخريج الحوادث ضمن حدود تلك النظريات الكبرى . فقاعدة (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني) مثلاً ليست سوى ضابط في ناحية مخصوصة من ميدان أصل (نظرية العقد) وهكذا سواها من القواعد[1] .

وإلى جانب هذه النظريات الفقهية الأساسية التى أشار الأستاذ الزرقا إلى أمثلة لها، توجد نظريات أخرى فرعية على مستوى أقسام الفقه وأبوابه، كما توجد فوقها نظرية عامة للشريعة ككل، والتى سنحاول رسم إطارها في بحث مستقل إن شاء الله .

وقد سبق أن بينا أهمية فن (الجمع) في تكوين مادة النظريات الأساسية والفرعية، فهو وإن بدأ جهدًا موسوعيًّا متمثلاً في الجمع الموسوعي للمادة المتعلقة بالموضوع من الأبواب المختلفة، إلا أن ذلك يؤدى في معظم الأحيان إلى استخراج القواعد والضوابط التى تعين على تكوين النظرية .

كما أن فن (الفروق) يعين كذلك على تبين الفروق الدقيقة التى تتميز بناء عليها المسائل بعضها عن بعض، وهذا من أهم ما يلزم كذلك لحركة التنظير.

أما علم القواعد ذاتها فلا شك في أهميتها لحركة التنظير خاصة إذا صنفناها حسب درجة تجريدها، واستخدمنا كل مستوى منها فيما يقابله من مستويات التنظير، ولم نقتصر على مستوى القواعد داخل الأبواب التى أشار الأستاذ الزرقا إلى أنها ليست سوى ضوابط في ناحية مخصوصة من ميدان النظرية، وذلك على النحو الذي

(١) الزرقا : المدخل الفقهي العام ١/ ٢٥٠ ، ٢٥١ .

سنشير إليه عند الحديث عن التطوير والذي سنعود إليه بعد قليل في (النظرة المستقبلية) .

وأخيرًا فإن علم اختلاف الفقهاء يسد ثغرة هامة في مجال التنظير إذ يعين على تصور النظرية على مستوى مذهب فقهي بعينه، أو على مستوى الفقه الإسلامي بمجموع مذاهبه، وهو ما يؤدى إلى إثراء النظرية وتنوع وجهات النظر فيها، والحلول التى تقدمها، وبالتالي تكون النظرية أكثر تمثيلاً لمجموع الفقه الإسلامي .

ثانيًا : منهج التنظير عند الإمام الصدر

ما زالت الكتابات الشرعية حول منهج التنظير نادرة غير أن الاهتمام بدأت بوادره لدى إمام شيعي معاصر هو الشهيد محمد باقر الصدر، وصدرت بضعة دراسات عن منهجه في التنظير:

أ ـ ونقطة الانطلاق لديه عند التنظير تكون من الواقع إلى النصوص، وليس العكس(١) .

كتب باقر بري(٢) ملخصًا هذه النقطة:

على الممارس في المرحلة الأولى أن يسعى إلى استيعاب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع الخارجي من مشاكل، وما قدمه من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ونقاط فراغ، كل ذلك ليشكل لديه نقطة انطلاق مبدئية يتجه بعدها إلى درس الموضوع الذي تبناه، وتقييمه تقييمًا شاملاً من وجهة نظر الإسلام، وفق معطيات القرآن الكريم والسنة الشريفة، من أحكام ومفاهيم وأفكار، للوصول أخيرًا إلى اكتشاف النظرية الإسلامية الشاملة فيه .

وإذ يتحرك المنهج الموضوعي صوب التفسير القرآني ، فإن السيد الشهيد ينبه إلى أن التفسير الموضوعي «هو الذي يطرح موضوعًا من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدده» إن المفسر الموضوعي «يأخذ النص القرآني ، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعًا

(١) الصدر: السنن التاريخية، دمشق، دار التعارف للمطبوعات: ١٩٨٩م، ص٣٤ ـ ٣٨ .

(٢) (قضايا إسلامية معاصرة) ع: ١١، ١٢/ ١٧٧، ١٧٨ .

جاهزًا مشربًا بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النص القرآني حوارًا على شكل سؤال وجواب.. والمفسر على ضوء الحصيلة التي جمعها من خلال التجارب البشرية، المعرضة للصواب والخطأ، يسأل والقرآن يجيب، يجلس سائلاً ومستفهمًا، ومتدبرًا، فيبدأ مع النص القرآني حوارًا حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص، من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث من الموضوع من أفكار واتجاهات. ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائج مرتبطة دائمًا بتيار التجربة البشرية لأنها المعالم والاتجاهات القرآنية، لتحديد النظرية القرآنية بشأن موضوع من مواضيع الحياة» .

ب ـ النقطة الثانية تتعلق باستقراء الأحكام الشرعية الخاصة بالمسألة موضوع التنظير، وفي هذا الصدد كتب سعيد رحيمان[١] .

على صعيد الاستقراء يرى الشهيد الصدر أن المواد الأولية التى ينبغي جمعها للاستقراء هي النصوص والأحكام والآراء الفقهية المنتشرة في مختلف تأليفات الفقهاء وعلماء الإسلام[٢] .

إذن فالخطوتان الرئيسيتان لتكوين النظرية تتمثلان في الوهلة الأولى بجمع وتشذيب النصوص، والتعامل معها بالطريقتين التجزيئية والشمولية. وهكذا فإن النصوص تنقسم إلى ثلاث فئات، من حيث صلتها بالنظرية التى ستتكون لاحقًا في ذهن الفقيه :

١ـ النصوص الصريحة في تأييدها للنظرية .

٢ـ النصوص الصريحة في عدم تأييدها للنظرية

٣ـ النصوص غير الصريحة (في الموافقة أو عدم الموافقة) .

وفيما يتعلق بالفئة الأخيرة يحتاج فهم النص والكشف عن مضمونه إلى كفاءة اجتهادية فائقة .

وفي الوهلة الثانية يتم تركيب الحالات وتحليلها، وتكوين نظرة كلية لانتزاع البنية الأساسية (وبتعبير الشهيد الصدر البناء العلوي) من خلال مجموع

(١) سعيد رحيمان: منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغير الأحكام، مجلة (قضايا إلامية معاصرة) ع : ٩ و ١٠/ ١٩٠ ـ ١٩٤ .

(٢) هذه الخطوة هي عملية تكشيف القرآن والسنة والتراث. انظر محمد المصري بالاشتراك مع جمال عطية وزينب عطية، دليل لتكشيف القرآن الكريم وعمل مكانز لأغراض التكشيف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، بحث غير منشور .

النصوص والأحكام، ثم اكتشاف القواعد الكلية على أساس ذلك البناء العلوي.

وبما أننا سلمنا ابتداء بضرورة وجود نظريات وأنظمة في الفقه، فمعنى ذلك أن الإسلام دين كامل له أنظمته المختلفة وقابليته على صياغة الأنظمة، ودعوته إلى اكتشاف هذه الأنظمة في إطار الاجتهاد والتفقه. ومن ناحية أخرى لأن المنهج الاستقرائي قائم على حساب الاحتمالات، فإن آراء الفقهاء ستكتسب قيمة إحصائية صرفة، من حيث تأييدها أو تعارضها مع النظرية المقترحة، وهكذا فإن الفتاوي المخالفة (في فقه الأحكام) لن تكون ذات طابع سلبي في فقه النظريات المتميز بمجال استنباطي أوسع.

إذن فالمنهج العام لاكتشاف النظريات عبارة عن اقتراح نظرية (بعد استقراء النصوص والأحكام) ودراسة ما يؤيد هذه النظرية وما يعارضها، ثم اجراء حسابات الاحتمالات لتعيين درجة اليقين أو الظن الاطمئناني للنظرية. وتتوافر الحجية لهذا المنهج عن طريق الاستدلال العقلي؛ لأن الفقيه استند في هذا المنهج على الاستقراء الذي يلتزم أساليب دقيقة بعيدة عن الطريقة الانتقائية وما إليها من الطرق غير العلمية.

إن سر كفاءة الجهاز الاجتهادي في الإسلام وقدرة قيادته على توجيه الحياة الاجتماعية، يكمن من وجهة نظر الشهيد الصدر في التركيب المناسب بين هذين العنصرين (الثابت والمتحول) ضمن كيان واحد وباتجاه أهداف مشتركة. وهذا التركيب يحتاج إلى ثلاثة أمور:

١- فهم العنصر الثابت.

٢- فهم متطلبات وطبيعة كل مقطع من مقاطع الحضارة الإنسانية.

٣- تعيين صلاحيات وحدود تدخل ولي الأمر.

وهو يرى أن مفهوم (منطقة الفراغ) يقع إسلاميًا في سياق العنصر الثالث. فمنطقة الفراغ ليست نقصًا أو هوة في الشريعة، وإنما هي من نقاط قوة الشريعة.. حيث تترك هذه المناطق (مناطق الفراغ) إلى جانب الحكم الأولي والأصلي لتكون مجالاً لصلاحيات ولي الأمر، كي يملأها بالتشريعات والأحكام الثانوية. إذن فالحكومة تملأ الفراغ الذي تركته الشريعة تحسبًا لمتغيرات الزمان

والمكان .

جـ - وتتعلق النقطة الثالثة لدى الصدر بعملية الانتقال من الجزئيات إلى القاعدة الكلية المشتركة بينها . في هذا الصدد كتب باقر برى[١] :

يصل الممارس إلى فقه النظرية الإسلامية عن طريق تجاوز المداليل التفصيلية للأحكام والآيات . والخروج عن حالة التناثر والتراكم فيما بينها، والعمل على دراسة كل مجموعة من الآيات القرآنية أو الأحكام التشريعية التى تشترك في الموضوع الواحد، دراسة شمولية تنسق وتوحد بين مداليلها، وتبين في اطراد واحد أوجه الارتباط بين هذه المداليل التفصيلية ؛ ليخلص الممارس بالتالي إلى تحديد إطار نظرية واضحة ترسمها تلك المجموعة من الآيات أو التشريعات ككل بالنسبة إلى ذلك الموضوع .

يقول الشهيد الصدر عن هذه الممارسة التى توصل إلى فقه النظريات الإسلامية : إنها تحتاج إلى المزيد من الوعي للأحكام والمفاهيم الإسلامية التى قد تبدو متناثرة في الموضوع الواحد، في الوقت الذي تكون فيه منسجمة ومتكاملة فيما إذا توافرت النظرة العميقة الواعية الشمولية للأسس والمنطلقات والمقاصد والأهداف؛ ولهذا فإن الاجتهاد على صعيد فقه النظريات يحتاج إلى المزيد من الجهود كما يحتاج إلى المزيد من الإبداع؛ لأن المسألة ليست استحضارًا للنصوص وتجميعها في مجال معين فحسب، بل هي عملية اجتهاد مقعَّدة تتجمع فيها شخصية الفقيه والمكتشف[١٢] .

ومنهج الإمام الصدر في هذه النقطة هو بالأحرى منهج اكتشاف القواعد الفقهية، وليست النظريات الفقهية، وكأنه اعتبرهما مترادفتين، والأمر ليس كذلك على النحو الذي شرحناه قبل، والذي أوضحه كذلك سعيد رحيمان في تعريفاته التى نقلناها فيما سبق .

د - أما النقطة الرابعة لتى تستوقفنا عند الصدر فهي تنبيهه إلى الحفاظ على الموضوعية والابتعاد عن الذاتية[٣] .

١- ويوضح -وهو بصدد إثبات هذه الخاصية للنظرية الإسلامية- الفرق بين اكتشاف النظرية وتكوين النظرية[٤] ،

(١) مرجع سابق ١٨٠.
(٢) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، بيروت، دار الفكر، ط٦، ١٩٧٤م، ص ٣٥٨ ، السنن التاريخية، مرجع سابق ٣٦ - ٣٩ .
(٣) اقتصادنا ٣٦٤ - ٣٨٤ .
(٤) المرجع السابق ٣٥٢ - ٣٥٥ .

فالمجتهد في فقه النظريات الإسلامية، لا يضع نظرية مصدرها رؤيته الذاتية واستخلاصه البشري للأمور، بل هو يكشف عن وجهة نظر الإسلام ونظرياته منطلقًا من أبنيته العلوية (الأحكام التفصيلية) ، إلى أعماق البناء لاكتشاف طابق الأساس، بينما الذي يمارس عملية التكوين فهو يصعد من الطابق الأول إلى الثاني؛ لأنه يمارس عملية بناء وتكوين، والطابق الثاني لا يكون في عملية البناء إلا أخيرًا[1] .

٢ـ وينبه الشهيد الصدر[2] إلى أن خطر الذاتية على عملية اكتشاف النظرية أشد من خطرها على عملية الاجتهاد في أحكام جزئية .

٣ـ ثم يوضح أهم أسباب الذاتية وهي:

* تبرير الواقع .
* دمج النص ضمن إطار خاص .
* تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه .
* اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص .
* خداع الواقع التطبيقي .

هـ ـ ولم يفت الإمام الصدر اعتبار مقاصد الشريعة عند اكتشاف النظرية؛ مما أدى بسعيد رحيمان[3] إلى نتيجة أن رسم الخطوط العامة لنظام من الأنظمة (مجموعة من النظريات حسب مصطلحه) يحتاج إلى الأمور الأربعة التالية:

١ـ معرفة التوجهات العامة للشريعة.
٢ـ فهم الأهداف المنصوصة للأحكام الثابتة .
٣ـ أخذ القيم الاجتماعية بنظر الاعتبار .
٤ـ فهم الأهداف المحددة لولي الأمر، والتي تعين له مجالات إعمال ولايته .

ونلاحظ هنا إشارة الإمام الصدر إلى أن المقاصد جاءت عامة، ولم يحدد دورها في عملية التنظير، كما لم يضع آلية أداء هذا الدور .

ثالثًا : منهج أسلمة العلوم عند الدكتور الفاروقي

على صعيد آخر لا يبعد عن عملية التنظير، كرس الدكتور إسماعيل الفاروقي جانبًا أساسيًّا من جهده لعملية أسلمة المعرفة .

(١) المرجع السابق نفسه ٣٥٤ ، باقر بري ١٩٠ .
(٢) اقتصادنا ٣٦٦ - ٣٩٠ .
(٣) سعيد رحيمان ١٩٤ .

وجه التقارب بين العمليتين، هو أن تحقيق هدف الأسلمة - وهو إقامة العلاقة الخلاقة بين الإسلام ومجالات المعرفة المختلفة - لا يكون على المستوى الجزئي، وإنما على مستوى كلي تنظيري، يتفاعل فيه الفكر الإسلامي مع العلوم الحديثة .

وقد رسم الفاروقي خطة عمل لتحقيق أسلمة المعرفة تتضمن عددًا من الخطوات[1] يستوقفنا منها ما يمس موضوع التنظير :

أ - إتقان العلوم الحديثة والمسح الشامل لها (الخطوتان الأولى والثانية) وتحديد أهم مشاكل الأمة والإنسانية (الخطوتان الثامنة والتاسعة) تقابل نقطة الانطلاق لدى الإمام الصدر من الواقع إلى النصوص؛ نظرًا لأن العلوم الحديثة تمثل الواقع بكل ما فيه من أسئلة ونقاط فراغ تدعو إلى الحوار .

ب - التمكن من التراث وتحليله (الخطوتان الثالثة والرابعة) تقابل نقطة استقراء الأحكام الشرعية لدى الإمام الصدر، باعتبار أنها في شق منها عبارة عن عملية تكشيف للنصوص (الكتاب والسنة) والتراث (الفقه)، وفي شق آخر، وكمتطلب ضروري لنجاح عملية التكشيف تقتضي وجود مكنز يعبر عن المنظومة الإسلامية وقدرًا من التحليل يربط المادة المكشفة بعناوين المكنز .

جـ - تمثل الخطوات السادسة والسابعة والعاشرة (التقييم النقدي للعلم الحديث، والتقييم النقدي للتراث الإسلامي، والتحليلات والتركيبات المبدعة) جوهر خطة الفاروقي والتى لم تكن الخطوات السابقة إلا تحضيرًا لها.

ولا نستطيع هنا أن نقول: إن هذه الخطوات تقابل نقطة الإمام الصدر الخاصة بعملية الانتقال من الجزئيات إلى القاعدة الكلية، فهذه العملية الأخيرة أقرب إلى اكتشاف القواعد وليس النظريات، كما أشرنا سابقًا في موضعه، كما أنها من ناحية أخرى تمثل مقدمة ضرورية للخطوات التى حددها الفاروقي والتى بتحققها تتحقق عملية التنظير ضمن عملية الأسلمة - هدف خطة الفاروقي .

د - بقي أن نشير إلى نقطتى الحفاظ على الموضوعية واعتبار مقاصد الشريعة، لم تشر إليهما خطة الفاروقي .

هـ - مقابل ذلك فقد اشتملت خطة

(١) الفاروقي : أسلمة المعرفة، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٩٨٤م، ص ٩٣ - ١٠٨ .

الفاروقي بصورة واضحة على المبادئ الأساسية للمنهجية الإسلامية[1]، والمتمثلة في وحدانية الله، ووحدة الخلق، ووحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة، ووحدة الحياة ، ووحدة الإنسانية ، وأكدت على أن عملية إعادة تشكيل العلوم ضمن إطار الإسلام تعنى إخضاع نظرياتها وطرائقها ومبادئها وغاياتها لهذه المبادئ .

رابعًا : المنهج الذي نراه

مع تقديرنا الكامل لكل من منهجي الصدر والفاروقي ، فإننا نعرض منهجًا للتنظير يجمع بين محصلة هذين المنهجين، وبين ما انتهينا إليه في بحث المقاصد، واستثمارها في التنظير على نحو ما أشار إليه كل من حسن الترابي وعبد المجيد النجار، وذلك بتطوير المقاصد لتكوين نسق فقهي كامل، يستوعب كافة الفروع الحالية والمستقبلية، دون انتظار حدوث واقعة جزئية لإبداء الحكم الشرعي فيها، وذلك من خلال خطوات معينة عملية على النحو التالي :

أ ـ معرفة المقاصد التى تنطبق عليها الشروط التى أشار إليها الغزالي بدرجتيها:

١ـ ما عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها، ووقع موقع القطع .

٢ـ وما عرف ولو بأصل غير معين، ولم يعارضه معارض مقطوع به .

ب ـ أن تصنف هذه المقاصد وتركب في بناء فكري تجمع فيه الأشباه والنظائر، وتقسم إلى مجموعات وفقًا لموضوعاتها حتى تستبين معالم التصور الشرعي في كل موضوع[2] حسب تقسيمات الكتابات الفقهية المعاصرة.

جـ ـ أن تضاف إلى كل مقصد من هذه المقاصد الوسائل الموصلة إلى تحقيقه، ويستعان في ذلك بأدوات العصر وأساليبه التى لا تتعارض مع أصل شرعي.

د ـ أن تضاف إلى مقاصد ووسائل كل مجموعة ما يخصها من القواعد الشرعية، وكذلك القواعد الشرعية العامة التى تنطبق عليها، وتعتبر هذه القواعد بنوعيها جزءًا أساسيًّا من هيكل بناء كل مجموعة؛ لأنها تمثل الأحكام الشرعية المتوصل إليها بالأدلة الشرعية الأخرى .

(١) المرجع السابق ٦٢ ـ ٩١ .

(٢) لنا اقتراح تفصيلي في هذا الصدد، نشر تحت عنوان (تجديد الفقه الإسلامي) ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، نشر دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠م .

هـ ـــ أن يتم بناء نظرية متكاملة في كل مجموعة تصلح للتفريع عليها والاستمداد منها، بما يحقق التوصل إلى المقاصد وينسجم مع القواعد في نسيج واحد .

و - وفي خصوص المقاصد الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية، أن يضاف إلى المرحلتين (د، هـ ـــ) ما يخص كلاً من هذه العلوم .

١- من السنن الإلهية المتعلقة بموضوعه.

٢- ومن الحقائق العلمية اليقينية التى توصل إليها العلم حتى يكون بناء نظرية كل علم مشتملة على جميع العناصر المعيارية والموضوعية الخاصة به .

ويدخل في العناصر المعيارية :

١- التصور الإسلامي لله والكون والإنسان والحياة.

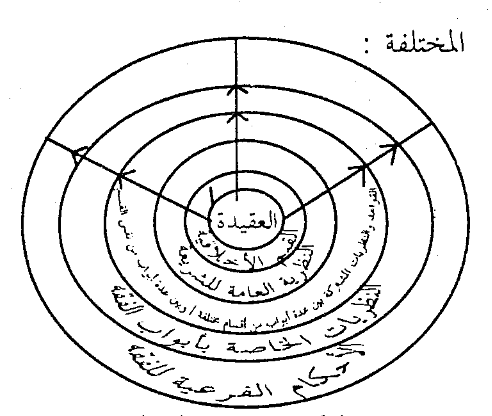
٢- القيم الأخلاقية العامة، والخاصة بالعلم .

٣- مقاصد الشريعة الخاصة بالعلم.

٤- القواعد الشرعية الضابطة للعمل.

خامسًا : علاقة النظريات بالعلوم الشرعية

نوضح في الرسم التالي العلاقات التى تربط النظريات الفقهية بالعلوم الشرعية المختلفة :



ففي المركز من هذا الرسم التوضيحي توجد العقيدة لأنها الأساس والمنشأ لكل العلوم، ينبثق عنها القيم الأخلاقية، فالنظرية العامة للشريعة التى تحكم جميع فروع الشريعة، يليها القواعد والنظريات المشتركة التى يشترك أكثر من باب من أبواب الفقه في الاستمداد منها والرجوع إليها، وهي على مستويين: مستوى تشترك فيه عدة أبواب من أقسام فقهية مختلفة كالعبادات والمعاملات والجزاء مثلاً ، ومستوى تشترك فيه عدة أبواب من نفس القسم الفقهي فهي بمثابة النظرية العامة لهذا القسم بالذات الذي تنطبق عليه. ثم تستقل بعد ذلك أبواب الفقه ويختص كل منه بنظريته العامة التى تحكم جزئياته والخاصة به دون سواه من الأبواب.

هذا هو التصور الذي نراه أنسب

التصورات لتنظيم مادة الفقه وتقسيم أجزائها ، مع ربط هذه الأجزاء بشكل منطقي، ومع مراعاة الأولويات والعلاقات الوظيفية للقواعد المختلفة .

وهو تصور يفيد - فيما نظن - في اكتشاف الفراغات التى ما زالت بحاجة إلى جهد تنظيري، وفي عقد المقارنات مع الأنظمة الوضعية، وفي إعداد التقنينات الإسلامية التى تزداد الحاجة إليها .

سادسًا : سمات الكتابات المعاصرة في النظريات

اتجهت معظم هذه الدراسات - والتى تمت في إطار أطروحات جامعية للحصول على درجة الدكتوراه - اتجاهًا يتسم بسمات واضحة يمكن تلخيصها في: التحديث، والمقارنة، والتنظير، والتطوير:

١- التحديث: باختيار موضوعات من واقع الحياة المعاصرة والمشاكل التى يواجهها المسلمون، ومحاولة معرفة وجهة نظر الإسلام فيها، وإذا كانت نتيجة هذه الأبحاث لا تصل إلى درجة الاجتهاد من جانب هؤلاء الباحثين لقصور استعدادهم عن أداء هذا الدور، إلا أن جهودهم في البحث في التراث الإسلامي واستخراج ما يتعلق بموضوع بحثهم من بطون عشرات بل ومئات كتب التراث، قد أدى خدمة كبيرة في تيسير مادة التراث وتقريبها إلى غيرهم من الباحثين، ويشبه جهدهم في هذا المجال جهد ابن نجيم وغيره في فن (الجمع) .

٢- المقارنة : بعقد المقارنة في الموضوع محل البحث بين آراء علماء الإسلام بمختلف مدارسهم الفقهية، وبين النظريات الأخرى قديمها وحديثها في الموضوع نفسه، وقد ساعد استخدام منهج الدراسات المقارنة الباحثين في اكتشاف الكثير من الكنوز التى لم تكن تخطر على بالهم، لولا الحرص على توفية المقارنة حقها .

٣- التنظير: بتحاشي طريقة التأليف التى اتبعت في معظم الكتب القديمة من جمع المسائل الفرعية، وتحديد النظرية التى تكمن وراء هذه المسائل، وذلك ببيان التعريفات والخصائص والشرائط والأركان والآثار، وغير ذلك من الأمور العامة التى تأتي المسائل الفرعية كأمثلة تطبيقية لها .

وقد نجحت معظم الدراسات في هذا الأمر بحيث أصبحت - من هذه الناحية -

إضافات حقيقية في مجال النظريات الفقهية .

٤ـ التطوير : لم يحظ اتجاه التطوير بمثل ما حظيت به اتجاهات التحديث والمقارنة والتنظير من اهتمام، ونقصد بالتطوير السير بالعلوم الشرعية إلى الوجهة التى كانت ستتجه إليها لو لم يقف الاجتهاد والإبداع الفكري عمومًا عند العلماء في القرون الأخيرة .

والمثال الوحيد الذي يحضرنا ممن سار في اتجاه التطوير بهذا المعنى هو محمد الطاهر بن عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة) حيث حاول دفع الكتابة في علم مقاصد الشريعة خطوة بل خطوات بعدما وصلت إليه على يد العز بن عبد السلام والشاطبي .

أما في مجال القواعد فنجد أن الكتابات المعاصرة في الموضوع على قلتها لم تتقدم بالموضوع كثيرًا عما فعله الأقدمون، واقتصر جهد المعاصرين على شرح القواعد التى نصت عليها مجلة الأحكام العدلية، وذلك فيما عدا محاولة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء والأستاذ مصطفى أحمد الزرقا تصنيف القواعد بين أساسية وفرعية، وإضافة قواعد جديدة .

أما عملية الحصر والتصنيف الكاملين للقواعد، واستمداد نظريات عامة ـ من منطلق هذه القواعد ـ على مستوى الشريعة ككل ثم على مستوى كل قسم منها ثم كل باب من أبوابها، والذي نتصور أن اتجاه كتابات الأقدمين في القواعد كان يسير باتجاهها فلم يتعرض له أحد بعد فيما نعلم(١) .

سابعًا : نظرة مستقبلية

يتبين من الاستعراض السابق أن الدراسات المعاصرة تسير حثيثًا نحو بيان حكم الإسلام في كافة جوانب الحياة المعاصرة بيانًا مؤسسًا على نظريات خاصة بكل فرع من فروع المعرفة التى تهتم بهذه الجوانب .

أ ـ المسح:

على أن الواضح كذلك أن هذه الدراسات لا تسير بالسرعة والشمول

(١) جمال عطية : التنظير الفقهي، ١٩٨٧م، ص ١٨٥ ـ ١٨٧، ولا ينفى هذا بداية الاهتمام مؤخرًا بخدمة القواعد الفقهية، كما في كتاب القواعد الفقهية لعلى أحمد الندوى (١٩٨٦م) والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية لمحمد صدقى بن أحمد البورنو (١٩٩٤م) ونظرية التقعيد الفقهي لمحمد الروكي (١٩٩٤م) ، وقواعد الفقه الإسلامي لمحمد الروكي (١٩٩٨م) ، والقواعد الفقهية ليعقوب بن عبد الوهاب الباحسين (١٩٩٨م) وكذلك الدراسة المستفيضة لبعض القواعد وبداية تكوين نظريات منها كما في سد الذرائع لمحمد هشام البرهاني (١٩٨٥م) ، ونظرية التقريب والتغليب لأحمد الريسوني (١٩٩٤م) وقاعدة اليقينى لا يزول بالشك ليعقوب عبد الوهاب الباحسين (١٩٩٦م) .

والعمق نفسه في كافة الجوانب، إذ حظي بعضها بعناية واضحة مثل المعاملات المالية والأحوال الشخصية، بينما لم يلق البعض الآخر الاهتمام اللازم، وذلك مثل العلوم السياسية والإعلامية والفنون وغيرها .

ولا يتسع المجال هنا لبيان تفصيلي بالثغرات والنواقص التى ما زالت بحاجة إلى من يتجه لدراستها ، فإن هذا العمل نفسه هو من جملة الأعمال التى ينبغي البدء بها وهو ما يسمى بمرحلة (المسح).

ب ـ التقييم

ومن الضروري هنا، كذلك أن نشير إلى أن سد هذه الثغرات والنواقص، قد يتم ظاهريًا أو ماديًا بعمل دراسات في كل منها، ولكن من الضروري أن يعكف بعض الخبراء على تقييم هذه الدراسات للاطمئنان إلى كفايتها بالمطلوب أو لبيان ما قد يحتاجه البعض منها من استكمال واستيفاء.

جـ ـ الأعمال المساعدة:

ومن أهم ما ينبغي الاهتمام به وإعطاؤه الأولوية ، هو الأعمال المساعدة لتيسير الدراسات المطلوب إنجازها .

من ذلك مثلاً تحقيق ونشر العديد من أمهات كتب التراث الرئيسية التى لم تر النور بعد .

وما يلزم من أعمال موسوعية ومعجمية وفهرسة، لتيسير رجوع المختصين في العلوم المعاصرة إلى كتب التراث.

وما أشرنا إليه من قبل في خصوص حصر القواعد وتصنيفها بصورة شاملة للانطلاق منها إلى وضع النظريات العامة على مستوى الشريعة ككل، وعلى مستوى كل قسم، وكل باب منها.

د ـ الكتاب الجامعي:

بعد اكتمال التأليف في كل فرع من فروع الفقه خاصة والمعرفة عامة، يتوج هذا العمل بتأليف الكتاب الجامعي في كل فرع ، الجامع للنظرية الخاصة به، مع الاهتمام ببيان مختلف الآراء المذهبية دون اقتصار على مذهب بعينه، ولا بأس بترجيح الباحث للرأى الذي ينتهى إليه مع بيان دليله في الترجيح ، ومع إجراء المقارنة اللازمة بين الرأى أو الآراء الإسلامية في الموضوع، ولآراء النظريات والمذاهب والاتجاهات الأخرى غير الإسلامية .

هـ ـ التقنين:

تأتى بعد ذلك ـ وليس قبله ـ مرحلة

التقنين، وهي بدورها يستلزم إنجازها المرور بمراحل ثلاث:

١- دراسة واقع المسلمين في كل بلد للتعرف إلى حاجاتهم العلمية وإلى أعرافهم وعاداتهم ومشاكلهم، والتي قد تختلف من بلد لآخر ، وهنا نواجه مشكلة الاختيار بين بديلين:

أحدهما هو السعى إلى إصدار تشريعات موحدة لكافة البلاد الإسلامية.

والآخر هو الاكتفاء بوضع إطار توجيهي يمكن أن تختلف داخله التشريعات من بلد لآخر دون أن تخرج عنه .

وقد حاولت الدول العربية الاتجاه الأول - اتجاه توحيد التشريعات - في مجال الأحوال الشخصية والقوانين المدنية والتجارية والجزائية ، ولم تصل بعد إلى توحيد أي من هذه التشريعات.

أم الاتجاه الآخر فهو ما سارت عليه منظمة السوق الأوروبية ونجحت في التقريب بين تشريعاتها ، ضمن الأطر التوجيهية directives التى تصدرها الأجهزة المشتركة للمنظمة، مما أدى إلى نشوء ما يسمى بالقانون الأوربي، وهو في الحقيقة ليس قانونًا موحدًا، وإنما مجموعة ضابطة من الأطر التوجيهية في كل فرع، وتلتزم الدول بتعديل قوانينها، بما يتفق مع هذه الضوابط.

٢- تأتى بعد ذلك - في كل بلد إسلامي - مرحلة اختيار الأحكام التى تأخذ بها - من بين العديد من البدائل المشروعة - ضمن إطار الضوابط المشار إليها.

٣- وأخيرًا تأتى مرحلة الصياغة المنضبطة لهذه الأحكام في صورة مجموعات قانونية، تأخذ طريقها إلى الإصدار والنشر والتطبيق وفقًا لنظم كل بلد إسلامي[1] .

المبحث الرابع

العقلية المقاصدية للفرد والجماعة

لا تقتصر فائدة المقاصد على جانب الاجتهاد الفقهي، بل تمتد كذلك إلى جوانب أخرى عملية لعل من أهمها الجانب الفكري، سواء في محيط الأفراد أو الجماعة .

ونتناول بحث هذا الجانب في مطلبين:

أحدهما : يتعلق بالعقلية المقاصدية لدى الفرد .

(١) المرجع السابق ٢١٥ - ٢١٧ .

والثاني : يتعلق بالعقلية المقاصدية لدى الجماعة .

المطلب الأول

العقلية المقاصدية (المجال الفكري)

أ - في تقديمه لكتاب أ . إسماعيل الحسني، كتب د. طه جابر العلواني[1] أنه لكي تأخذ الدراسات المقاصدية مداها المنهجي وتصبح جزءًا من المحددات المنهجية المعرفية، وتؤدى دورها في معالجة الأزمة الفكرية لابدّ من التركيز على (المقاصد الكلية) للرسالة الخاتمة والشريعة التى جاءت بها ، حيث إن (المقاصد الجزئية) والتفصيلية ستُبقى الفكر الإسلامي المقاصدي حبيس الدائرة الفقهية التقنينية التى مهما اتسعت فستبقى ضيقة، ومهما عممت فستبقى خاصة بتلك الدائرة، وبالتالي فإن النظر الجزئي لن يتأثر كثيرًا ولن يتخلى عن مواقعه في الفكر الإسلامي كله، لا الفقه الإسلامي وحده، إلا إذ حصل الوعي على (المقاصد الكلية) وأمكن التعامل معها باعتبارها محددات منهاجية تضبط مع بقية حلقات المنهج الحركة الفكرية والمعرفية الإسلامية، وتتحول إلى جزء من نظام منطقى إسلامي يضبط حركة الفكر الإسلامي كله لا الفقه الإسلامي وحده ويعصمها من الوقوع في الخطأ أو الانحراف .

ب - وفي هذا المعنى كتب أ. عمر عبيد حسنة في تقديمه لكتاب الاجتهاد المقاصدي أن اقتصار الاجتهاد المقاصدي على المجال الفقهي التشريعي فقط، واحتجابه في هذه الزاوية على أهميتها وامتدادها في عمق المجتمعات البشرية، يحمل الكثير من الخلل والمضاعفات، ويورث الكثير من التخلف والعجز، والحياة العبثية في المجالات المتعددة، والضلال عن تحديد الأهداف، ومن ثم انعدام المسئولية وغياب ذهنية المراجعة والنقد والتقويم .

ذلك أن الأصل في العقل المقاصدي أن يكشف الطاقات، فيضع لها الخطة والهندسة المناسبة، ويؤصل المنطلقات، ويحدد الأهداف المرحلية والاستراتيجية، ويضع البرامج، ويبتكر الوسائل، ويحدد المسئوليات ، ويبصر بمواطن القصور والخلل، ويكتشف أسباب التقصير، ويدفع للمراجعة والتقويم، واغتنام الطاقة والتقاط الفرص التاريخية، والإفادة من التجربة، ويكسب العقل القدرة على

(١) الحسنى ٦ .

التحليل والتعليل، والاستنتاج والقياس، واستشراف المستقبل في ضوء رؤية الماضي، ويحمى من الإحباط والخلط بين الإمكانيات والأمنيات، وبمعنى آخر، إن بناء العقل المقاصدي الغائي ينعكس عطاؤه على جميع جوانب الحياة الفردية والاجتماعية ، ويحقق الانسجام بين قوانين الكون ونوميس الطبيعة وسنن الله في الأنفس ، وامتلاك القدرة للتعرف على الأسباب الموصلة إلى النتائج ، وإمكانية المداخلة والتسخير المطلوب شرعًا[1] .

جـ ـ وقد بسط د. الريسوني[2] القول في هذا الموضوع فكتب :

«فائدة المقاصد لا تنحصر في الاجتهاد والمجتهدين ، بل يمكن تحصيلها لكل من تشبع بها أو تزود بنصيب منها، وتكون فائدته بقدر علمه وفهمه لمقاصد الشريعة، وبقدر اعتماده لها واعتماده عليها في فكره ونظره .

فالمقاصد بأسسها ومراميها، وبكلياتها مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها، وبمسالكها ووسائلها، تشكل منهجًا متميزًا للفكر والنظر، والتحليل والتقويم، والاستنتاج والتركيب .

وإذا كان الفكر الإسلامي القديم ـ متمثلاً بالدرجة الأولى في علم الكلام، وما تولد عنه من تشبعات وتأثيرات ـ قد غفل عن المقاصد مضمونًا ومنهجًا ، فإن الفكر الإسلامي الحديث مدعو ـ حالاً واستقبالاً ـ للاستفادة من المقاصد، ومن المنهج المقاصدي، خاصة مع تزايد المؤلفات والدراسات التى تمهد هذا الطريق وتساعد على سلوكه .

١ـ وأول ما يستفيده الفكر والمفكرون من منهج المقاصد، هو أن يكون فكرًا قاصدًا، يحدد مقصوده، ويقدر جدوى مقصوده، قبل أن يفتح قضاياه ويدخل في معاركه . فتحديد المقصد، ومدى أولويته وملاءمته، ومدى جدواه ومشروعيته، هو الذي يحدد المضي أو عدمه ، وهو الذي يحدد ما يجب التركيز عليه وما لا يستحق ذلك...

٢ـ وهذا يقودنا إلى ما توفره المقاصد والثقافة المقاصدية من عقلية ترتب أولوية للمصالح والمفاسد ولكافة الشئون. وهو ما يفتقده أكثر الناس وكثير من المفكرين والمنظرين، فتجدهم يدافعون ـ مثلاً ـ عن الاقتصاد والتنمية الاقتصادية ، ويخربون

(١) الاجتهاد المقاصدي ١/ ١٨، ١٩، انظر أيضًا ١٦ ، ١٧ .

(٢) في كتابه من سلسلة كتاب الجيب (الفكر المقاصدي) ٩٩ ـ ١٠٤ .

البشر والتنمية البشرية .

يحاربون ويحذرون من جنون البقر ، وينشرون ويشجعون جنون البشر .

وتجد آخرين يدافعون عن الحريات والحقوق الفردية، وينسون أو يدوسون حقوق الشعوب والمجتمعات .

أو يدافعون عن الأرزاق ويخربون الأخلاق .

وتجد آخرين يحاربون تلوث البحار والسهول ، ولا يبالون بتلوث العقيدة وتسمم العقول .

وتجد تقديسًا متزايدًا لحرمة الوطن والطين، وإهدارًا متعمدًا لحرمة العقيدة والدين ..

٣ـ وكما أن الفكر المقاصدي فكر ترتيبي، فهو أيضًا فكر تركيبي، فالمقاصد العامة قامت على الاستقراء والتركيب، مثلما قامت على المفاضلة والترتيب. فالتعامل مع المقاصد وعلماء المقاصد ينشئ عقلية استقرائية وفكرًا تركيبيًا ، يستقرئ الجزئيات ويربط بينها، ويركب بعضها مع بعض ليصل إلى الكليات . الاستقراء هو أرقى المناهج العلمية، والمعارف الاستقرائية الكلية هي أرقي المعارف وأقواها؛ لأنها تجمع بين معرفة الجزئيات ومعرفة الكليات، فالقضايا الاستقرائية تبدأ أولاً بالبحث الواسع الدقيق على صعيد الجزئيات، ثم تنتقل إلى الربط والتركيب لتصل في النهاية إلى الأحكام والحقائق الكلية، فهي تجمع العلم بالجزئيات . والعلم بالكليات ، والعلم بالربط والتنسيق والتركيب . وهذه كلها هي أرقى صور العمل العلمي والعقل العلمي..

هذه النظرة المقاصدية أفضل ضمان للتوازن بين الثوابت والمتغيرات، بين المرونة والصلابة، وبين الليونة والصرامة..» .

المطلب الثاني
العقلية المقاصدية لدى الجماعة
(مجال السياسة الشرعية)

أولاً:

أ ـ كان الحسني واضحًا وحاسمًا إذ أكد على أن أبرز مجال يجب أن تتجه إليه الهمم من أجل تقعيده واستخلاص قوانينه وضوابطه هو مجال السياسة الشرعية الذي يتناول جملة من القضايا ذات الأهمية البالغة في حياة الدولة في المجتمع الإسلامي المعاصر[1] .

(١) الحسني ٤٠٧ .

ب - وقد وضع العبيدي المسألة في إطار نظرية الإصلاح السياسي لدى الشاطبي الذي انتهى إلى أن السلطة السياسية ضرورة من ضرورات الدين، وأن تأسيس الدولة في الإسلام هو أحد مقاصد الشريعة، أي أن السياسة نابعة من الإسلام ذاته، وأن الحاكم ينبغي أن يسوس المسلمين بأحكام الدين ويقيم مصالحهم، وعلى الأمة صاحبة القوامة عليه أن تتكفل برزقه، وأن تراقبه وتحد من سلطته، إذا أراد الخروج عن حكم القانون إلى الحكم بهواه[١] ...

جـ - ويدور كتاب عبد المجيد الصغير حول بيان كيف أن الاهتمام بالمقاصد الشرعية - كما كان الاهتمام بتقعيد علم أصول الفقه منذ البداية - كان بغرض ضبط السلطة السياسية بضوابط الشريعة، وما يتطلب ذلك من العناية بمقاصد الشريعة وبمركزية المصالح وخطورة الابتداع[٢] ....

د- وتتطور الفكرة لدى ابن عاشور وتتبلور لدى شراحه في التأصيل السياسي للمصلحة المتمثلة في أن إقامة أمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال يستلزم من الهيئة الاجتماعية ممثلة في ولاة أمورها سن قوانين وإقامة جهاز تنفيذي يوكل إليه حمل الناس بالرغبة والرهبة على رعاية مصالح الأمة، وبذلك تؤدى الوظائف التى على الوازع السلطاني إنجازها وأولها تحقيق العدل. ومناط ذلك مقامان : مقام إثبات الحقوق ومقام إقامة الشريعة، ويليها ضبط أموال الأمة، ثم تحديد طرق تنصيب الخليفة الولايات ثم الدفاع عن حوزة الأمة، وأخيرًا تحديد الميادين التى تتجه إليها سياسة الحكومة[٣] .

هـ - ويستطرد الحسنى في تحليل فكر ابن عاشور إلى الحديث عن الحاجة إلى الخبرة الواعية بحاجات الأمة فيكتب: «فكأني بابن عاشور يشير إلى ضرورة احترام مبدأ التخصص العلمي، وهو مبدأ فرضه تكاثر المعارف، وتعقد مجالات التنظيم المجتمعي خاصة في الوقت الحاضر. وكلها أمور بمقتضياتها المتنوعة تفرض على أهل النظر الشرعي ضرورة استيعاب حقائقها حتى يسهل عليهم تحقيق مناطاتها ...» وهذا لايستلزم توافر شروط الاجتهاد .. بل يحتاج إلى

(١) العبيدي ٢٤١ - ٢٤٩ .

(٢) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤م، ص٤٦٢،٤٨٣.

(٣) الحسني ٢٩٦ - ٢٩٨ ، ٤٠٠ - ٤٠١ .

العلم بمكونات الموضوع المبحوث فيه...

و- وهذا يقتضي احترام مبدأ التخصص العلمي .. وينقل الحسني وجهة نظر الخمليشي في أنه يتعذر اليوم إصدار تشريع حتى في المجالات التى تناولها بتفصيل الفقه الإسلامي دون الاستعانة بالمتخصصين في كثير من فروع المعرفة مثل القانونيين والاجتماعيين والسياسيين، وممثلي القطاعات والمؤسسات المهنية، وآخرين كثيرين إضافة إلى تخصصات العلوم التجريبية كالطب والهندسة وغيرهما، ولا يقتصر دور هؤلاء على الاجتهاد بتحقيق المناط، وإنما يساعدون كذلك حتى على تخريج مناط الحكم أو تنقيحه[1] .

ثانيًا :

أ ـ نعود إلى مجال السياسة الشرعية، ذلك المجال المتسم أصلاً بالمرونة أكثر من مجال الفقه لقيامه على المصلحة أكثر من قيامه على النصوص، والذي تجمدت الكتابه فيه منذ كتب الأساتذه الكبار أبو يوسف والماوردي وابن سلام وغيرهم مؤلفاتهم التى كانت تغطى احتياجات عصرهم، والتى ما زالت للأسف الشديد في تصور الغالبية العظمى من الأساتذة المعاصرين تمثل المنظور الإسلامي في موضوعها لأيامنا هذه .. فما زلنا نقرأ لمن يعدد الخراج والجزية والعشور ضمن موارد الدولة، وما زلنا نقرأ لمن يتحدث عن وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، وعن ولاية التغلب كأنظمة إدارية وسياسية.

ب ـ وفي تصوري أن مجال السياسة الشرعية يحتاج في تطويره على أساس مقاصدي إلى مراعاة مستويين :

الأول : هو المستوى التنظيمي الذى يتم من خلال الدستور والقوانين واللوائح، وهنا يعامل معاملة باقي أبواب الفقه، وقد أدخلته بالفعل ضمن مخطط التجديد الفقهي، وهذا بمثابة العودة بالسياسة الشرعية إلى مظلة الفقه، كما كان الحال قبل أن يستقل علمًا بذاته[2].

الثاني : هو المستوى التنفيذي التطبيقي الذي يتم من خلال رسم السياسات والتخطيط والقرارات، وهنا يكون إدخال فكرة المقاصد جديدة لا على مستوى بلادنا العربية والإسلامية

(١) المرجع السابق ٤٠٥ ـ ٤٠٦ .
(٢) كتابي تجديد الفقه الإسلامي بالاشتراك مع د. وهبة الزحيلي، حواريات لقرن جديد، نشر دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠م .

فحسب، بل في العالم أجمع .

وقد يبدو هذا القول مجافيًا للواقع الذي نراه من إحكام الدول المتقدمة لسياساتها ومخططاتها، والحقيقة أن هذه الدول اهتمت بجانب واحد من العملية التخطيطية، وأهملت جوانب أخرى. منها لنظرة الكلية، والجوانب الروحية والخلقية والاجتماعية ، ونظام الأولويات، وغيرها .

وقد انتقلت عدوى هذا الإهمال - ضمن ما انتقل - إلى بلادنا العربية والإسلامية. فنجد بلادًا يشكو أهلها الحرمان من أبسط مقومات الحياة، وتثقل كاهلها الديون الداخلية والخارجية، تنفق عشرات بل مئات الملايين على المهرجانات الرياضية والفنية والإعلامية، والاحتفالات بالألفية الثالثة ما لو وضع فيما يستحقه وفقًا لترتيب الأولويات، ولتحقيق الضروري والحاجي قبل التحسيني لتغير وضعها الحقيقي - لا المظهري - ولو خطوة في الاتجاه الصحيح[1] .

ولكنها العدوى : فالعالم (المتقدم) ينفق مئات المليارات على إنتاج الأسلحة وينادي بالسلام، وينفق مئات المليارات على المخدرات ويتغنى بحقوق الإنسان .

جـ - الذي أريد الوصول إليه هو أننا أفرادًا وجماعات نفتقد العقلية التخطيطية، وبالتالي يغلب على أعمالنا العشوائية والتخبط، وينخفض بالتالى عائد جهودنا، ونحن أحوج ما نكون إلى أن نحدد أفرادًا وجماعات رسالتنا في الحياة، ونحدد في ضوئها الأهداف البعيدة والقريبة أو الاستراتيجية الطويلة الأمد والتكتيكية القريبة الأمد، ونترجم هذه الأهداف إلى برامج عمل تنفيذية، وما يصاحب ذلك من عمليات تقييم ورقابة ومتابعة ، وأن نربط كل ذلك بمقاصد الشريعة .

وفي تصوري أن بإمكان المشتغلين بالتخطيط سواء على مستوى المؤسسات الخاصة أو الإدارات الحكومية أن يفيدوا في عملهم من تراثنا الثري في موضوع المقاصد : سواء في مجالات المقاصد العالية أو الكلية أو الخاصة، والمقاصد الأصلية والتبعية والمقاصد والوسائل، ونظام رتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، ونظام الأولويات ...

(١) أين الخطة القومية لتعميم مظلة التأمينات الاجتماعية والصحية الحقيقية الجادة على جميع السكان؟ وأين الخطة القومية للقضاء على الأمية في سنتين أو ثلاث سنوات ؟

إلى غير ذلك .

المبحث الخامس
مستقبل المقاصد
علم مستقل أم وسيط
أم تطوير للأصول؟

واكب الاهتمام المعاصر بمباحث مقاصد الشريعة التفكير في مستقبل هذه المباحث: فمن مناد باستقلال المقاصد بوصفه علمًا جديدًا، إلى مناد ببقائها علمًا وسيطًا بين الفقه وأصوله، إلى مناد باعتبارها تطويرًا في علم الأصول أو بعض مباحثه .

أ ـ كان ابن عاشور أول من دعا إلى تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة، وإن سبقته إرهاصات ليست بهذا الوضوح: مثل بعض عبارات للقرافي[1] وابن تيمية[2] وابن القيم[3] تشير إلى أهمية المقاصد أكثر مما تشير إلى استقلالها علمًا قائمًا بذاته، ومثل عمل الشاطبي في (الموافقات والاعتصام) الذي كان يسعى من خلاله إلى التوصل إلى أصول قطعية للشريعة، دون أن يصرح باستقلال تلك الأصول عن علم أصول الفقه، بل اعتبرها هي أصول الفقه .

أما ابن عاشور، فبعد أن ناقش رغبة الشاطبي وغيره في جعل أصول الفقه قطعية قال : «فنحن إذا أردنا أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد تذويبها في بوتقة التدوين. ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفى عنها الأجزاء الغريبة التى علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة ، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة ، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة . فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي من حق العلماء أن لا يدونوا

---

(١) قوله : « أصول الشريعة قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه، والثاني قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه... بقى تفصيله لم يتحصل» الفروق ١/ ٢ - ٣ .

(٢) قوله : «إن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التى تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم» الحسنى ٦٢ عن القياس لابن تيمية .

(٣) إشارته إلى أن نصوص الشريعة شاملة للأحكام شمولاً قد يكتفى به عن الرأى والقياس، ابن القيم، إعلام الموقعين، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨م، ١/ ٣٥٠-٣٥٥ ، ٣٨٢ .

في أصول الفقه إلا ما هو قطعي، إما بالضرورة أو بالنظر القوي . وهذه المسألة لم تزل معترك الأنظار. ومحاولة الانفصال فيها ملأت دروس المحققين لها في أختام الحديث في شهر رمضان»[(١)] .

وقد تناول المعاصرون من الباحثين في مقاصد الشريعة هذا الخيط، وساروا به أشواطًا تختلف من باحث إلى آخر .

ب ـ فالريسوني ختم كتابه بكل وضوح متسائلاً: « وأخيرًا هل سيفضي بنا التوسع في مباحث المقاصد إلى تحقيق ما دعا إليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من استخلاص مقاصد الدين وقطعياته ، وتسميتها باسم علم مقاصد الشريعة؟ أم أن المقاصد جزء لا ينبغي أن يتجزأ عن علم أصول الفقه، كما يرى عدد من الأصوليين المعاصرين؟

الحق أن السؤال لا يكون ذا أهمية كبيرة إذا اتفقنا على ضرورة التوسع الكبير والعناية الفائقة بمقاصد الشريعة. وبعد ذلك ، هل نسمي ذلك علمًا أم لا؟ المسألة هينة . ولعلّ ما صنعه الشيخ عبد الله دراز يعفينا من هذا التساؤل ولو إلى حين ، فهو يرى أن لاستنباط الأحكام ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها، ومن هذين العلمين يتكون علم أصول الفقه .

فالمقاصد علم وركن في علم .. والعبرة بالمسميات لا بالأسماء، وبالمقاصد لا بالوسائل »[(٢)] .

جـ ـ أما الحسني شارح ابن عاشور فقد سار خطوات في سبيل تأسيس علم مستقل، فدرس معنى المقاصد ومكونات علم مقاصد الشريعة ، هدفه وموضوعه ومنهجيته[(٣)] ... إلى آخر ما بحثه بالتفصيل، ولا أناقشه هنا لأني قصدت التوقف عند مسألة استقلال المقاصد كعلم قائم بذاته من حيث المبدأ فحسب؛ ولذلك يستوقفني رأى الحسني في هذه المسألة الذي سجله في أكثر من موضوع، والذي يتلخص في أنه إذا جاز الحديث في مقاصد الشريعة عن استقلاليتها عن علم الأصول، فلتكن استقلالية نسبية تقتضيها الضرورة المنهجية، وإلا فإن الاستدلال الفقهي الأصيل هو القائم على مقاصد الشريعة[(٤)] .

(١) ابن عاشور : مقاصد الشريعة ٨ .
(٢) الريسوني ٣١٥ .
(٣) الحسني ٩٨ - ١١٢، ١١٣، ١٢٠، ١٢٨ ، ٤١٥ .
(٤) المرجع السابق ٤٣٣.

ويزيد الرأى وضوحًا بشرح التكاملية بين المقاصد وطرق الاستنباط موضوع علم الأصول) بجعل علم الأصول علمًا مقاصديًّا بنفخ روح المقاصد الشرعية في علم الأصول ، مع التنبه إلى الاستقلالية النسبية بين علم الأصول وبين درس مقاصد الشريعة، سواء على مستوى المنهج، أو على مستوى الموضوع، أو على مستوى الهدف[1] ...

د - وهنا تأتي منطقيًّا فكرة قد طرحها د. حسن الترابي في كتابه غير المنشور عن (تجديد الأصول الفقهية للإسلام) حيث يقول[2] : «بل إن المبادئ والقواعد والمفهومات الفقهية العامة يتنازعها النسب إلى الأصول والفروع، ولعل الأوفق أن نختط بين علم الأصول والفروع علمًا قائمًا بذاته، يختص بالمبادئ والمفهومات الفقهية العامة، ولاسيما أنها في فقهنا غزيرة متطورة جديرة بمعالجة مستقرة».

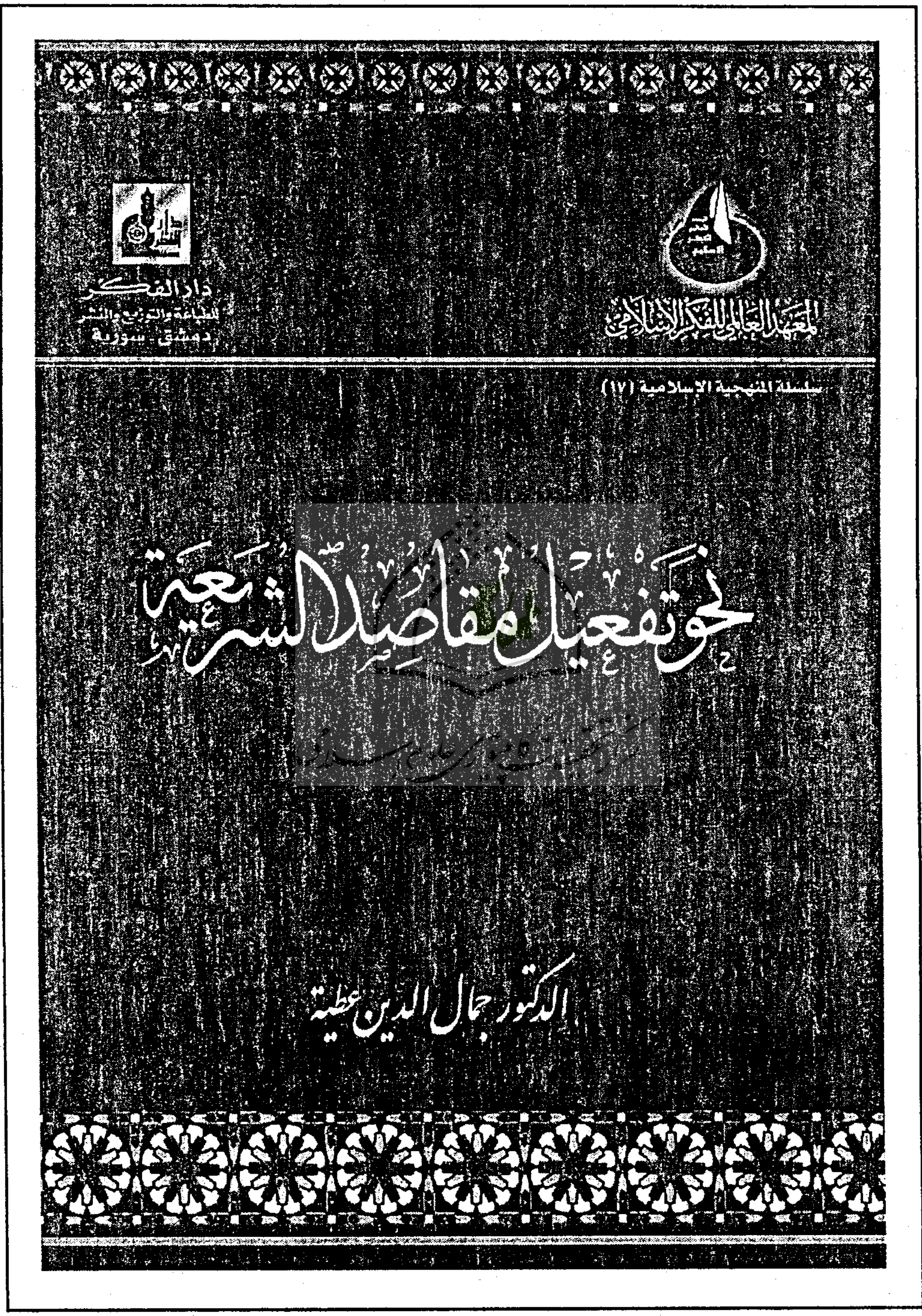
وفكرة العلوم الوسيطة - ومنها علما القواعد والمقاصد - سبق أن أشرت في كتابي (التنظير الفقهي) إلى أنها مهملة برغم أهميتها ودورها الذي لا ينكر في آليات الاستنباط .

هـ - نعود إلى أصل موضوع هذا المبحث فنكرر ما ذكرناه في مواضع أخرى من أهمية ارتباط المقاصد بأصول الفقه، وأن يتم تطويرهما في إطار واحد، وهو قريب من رأي الحسني الذي أشرنا إليه .

أما رأي ابن عاشور في تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة وترك علم أصول الفقه على حاله، فأرى أنه ضار بكلا (العلمين) إذ يجمد الأصول على حالها ويحرمها من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حاليًا والذي ينبغي أن نحرص على تطويره .

❖❖❖

(١) المرجع السابق ٤٣٧ - ٤٤٠ .
(٢) تجديد الأصول الفقهية للإسلام ٢٦ .



المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص.ب: ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن

دار الفكـــر للطباعة والتوزيع والنشر ص.ب: ٩٦٢ دمشق – سورية



مقاصد الشرع في الاستثمار : عرض وتحليل

د. قطب مصطفى سانو(*)



لا تفتأ ساحة الدراسات الاقتصادية الإسلامية المعاصرة تشهد سجالاً مريرًا حول التكييف الفقهي لمعظم الأساليب الاستثمارية الحديثة، ولا يزال الواقع الإسلامي الاقتصادي الراهن ينعم بمزيد من وجهات النظر المختلفة حول التخريج الشرعي للأساليب الاستثمارية الجديدة من كمبيالةٍ وسنداتٍ وأسهم وسواها، وفي خضم هذه الاختلافات المتزايدة ، يعيش الفرد المسلم العادي الراغب في تبني الأساليب الاستثمارية التى لا تتعارض مع مبادئ الإسلام وتعليماته، حالة من التشتت المرجعي والرهق الفكري؛ ذلك لأنه يجد ثمة تضاربًا وتناقضًا بين الآراء الفقهية إزاء تلك الأساليب، وتتراوح تلك الآراء بين الحل والحرمة، ونظرًا إلى أنّ السواد الأعظم من المسلمين في هذا العصر لا يتمتعون بمستوى علميّ في أمور الشريعة الغراء؛ لذلك لا غرو أن يلوذ معظمهم باختيار الفتاوى والآراء الاجتهادية التى تتسم بالسهولة واليسر والمرونة بغضّ

(*) أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا .

النظر عن متانة وقوّة الرأي وسداده .

إنّ النظر الحصيف في حلّ التكييّفات الفقهية والتخريجات الشرعيّة المعاصرة للأساليب الحديثة، يهدى المرء إلى تقرير القول بأن ثمة حاجة ملحة إلى ضبط منهجي صارم للمرتكزات التى تقوم عليها تلك التخريجات والتكييفات ، بحيث يغدو من اليسير الوقوف على منطلقاتها وأسسها، فيسهل على المرء اختيار الرأى الذي لا يتعارض مع مبادئ الشرع وتعليماته العامّة .

ولئن كانت الأساليب الاستثمارية القديمة والحديثة تمثل الطرق العملية التى يبتغى منها تطبيق تعليمات الشرع المتعلقة باستنماء المال، ولئن كانت تلك الأساليب من نتائج اجتهادات وابتكارات بشرية؛ لذلك، فإن تكييفها الفقهي وتخريجها الشرعيّ ينبغي أن يرتكز على مدى انسجامها مع مقاصد الشرع في الاستثمار؛ وذلك انطلاقًا من كون المقاصد الأهداف والمعاني التى يراد تحقيقها في أرض الواقع .

وبناءً على هذا، فإن الالتفات إلى البعد المقاصدي كمرتكز أساسي ينطلق منه التكييف الفقهي ويقوم عليه التخريج الشرعي، ينبغي أن يحظى بمزيد من التأصيل والتحقيق والتقرير، كيما يغدو هذا البعد بعد الميزان الذي توزن به الآراء الاجتهادية الواردة في الأساليب الاستثمارية الحديثة .

وتأتي هذه الدراسة المتواضعة لتبرز أهمية وضرورة الالتفات إلى هذا البعد في الدرس الاقتصادي الإسلامي المعاصر في سائر قضايا المعاملات بشكل عام، وعلى مستوى تكييف وتخريج الأساليب الاستثمارية الحديثة بشكل خاص. ويحدو الدراسة أملٌ في أن يحظى الجانب المقاصدي من المعاملات بمزيد من الدراسة والتحقيق والتأصيل في الدرس الاقتصادي الإسلامي الحديث؛ وذلك لأن الاحتكام إلى مقاصد الشرع في المعاملات عامة وفي الأساليب الاستثمارية خاصة بعد ضبطها، كفيل بأن يضع حدًّا لكثير من الاختلافات التى يزخر بها واقعنا الاقتصادي الراهن.

وعلى العموم، فإنّ هذه الدراسة تبغي تسليط الضوء على مدى اهتمام المدونات الفقهية القديمة والدراسات الاقتصادية الإسلامية الحديثة بهذا البعد، كما تنتظم تحديدًا واضحًا للمعنى المراد بمقاصد الاستثمار من المنظور الإسلامي، فضلاً عن تأصيل القول في مقاصد

الشرع في الاستثمار ، وضرورة توظيفها في تكييف وتخريجات الأساليب الاستثمارية الحديثة .

١- مقاصد الشرع في الاستثمار في الدرس الاقتصادي الإسلامي :

إنه ليس من مرية أنّ المدونات الفقهية القديمة عُنيت - أيما عناية - بالحديث المفصل الدقيق عن أحكام الأساليب الاستثمارية التى كانت سائدة أيامئذ من حيث المشروعية وعدمها، فقد تحدّث الفقهاء الأقدمون عن حكم البيع والشراء وحكم شركات الأبدان والأموال وحكم المضاربة والمرابحة والاستصناع والسلم والمزارعة وغيرها من الأساليب الاستثمارية المعروفة عصرئذٍ، فضلاً عن ذلك، أوسعوا أركان وشروط تلك الأساليب الاستثمارية جانب التفصيل والتحقيق، فلم يتركوا شاردة ولا واردة إلا وأوضحوا ما يتعلق بها .

ولئن كان هذا الاهتمام الفقهي العظيم جديرًا بالإشادة والتقدير والاحتفاء، فإنه من الإنصاف تقرير القول بأن التطرق إلى البعد المقاصدي في تلك الأساليب الاستثمارية الى كانت سائدة لم يحظ باهتمام أولئك الفقهاء القدامي، ويؤكد هذا الأمر الإمام ابن عاشور قائلاً : «.. ولقصد تحصيل الاستبصار في هذا الغرض الجليل، ولندرة خوض علماء التشريع فيه خوضًا يفصله ويبينه، رأيت حقيقًا عليّ أن أُشبع القول فيه وفي أساسه ..»[(١)] .

ولهذا، فلا غرو أن تخلو مدوناتهم من أي حديث عن البعد المقاصدي لمشروعية الاستثمار ، بل لا عجب أن تتجاوز مدوناتهم أي تأصيل علمي محكم لهذا البعد الهام الذي ينبغي الاحتكام إليه عند الهم بتكييف أو تخريج أسلوب استثماري حديث .

إنه ليس من ريب في أن الهمّ الفقهي في تلك القرون الغابرة ظلّ متمحورًا حول التأكد من مدى كون الأسلوب الاستثماري المحدث حلالاً أو حرامًا ، واكتفى في التوصل إلى ذلك بالنظر إلى ماهية الأسلوب الاستثماري الحديث ومدى توافر الأركان والشروط فيه، فضلاً عن مدى انسجامه مع نظيره القديم.

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية - الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (.. البصائر للإنتاج العلمي، طبعة أولى ١٩٩٨م) ص ٣٣٣ .

على أنه إن يكن من تفسير لتجاوز أولئك الفقهاء العظام التعرض للبعد المقاصدي في المعاملات عامة وفي الأساليب الاستثمارية خاصة، فإنه يمكن القول بأن واقعهم الاقتصادي بشكل عام لم يكن يشهد ما يشهده واقعنا الاقتصادي المعاصر من تطور مذهل في طبيعة الأساليب الاستثمارية القديمة وفي استحداث أساليب استثمارية جديدة لم تكن معروفة من قبل، فضلاً عن أن الرتابة ظلت مخيمة على تلك الأساليب الاستثمارية ؛ إذ إنه لم يكن يطرأ عليها سوى تغييرات طفيفة غير ذات بال، الأمر الذي جعل التفكير في الاحتكام إلى البعد المقاصدي عند تكييف وتخريج الأساليب شأنًا غير وارد.

ومهما يكن من شيء ، فإن لهم عذرهم الذي لا يسعنا سوى قبوله وتجاوزه ؛ إذ إنه ليس من المقبول علميًّا أن نتوقع منهم أن ينظروا لواقع لم يعايشوه، كما ليس من اللائق منهجيًّا أن نقرر بأنهم عنوا في مدوناتهم باستنفاد سائر السبل والوسائل التى تصلح للاحتكام إليها في تكييف وتخريج الأساليب الاستثمارية الدائمة التطور والتغير .

وإذ الأمر كذلك، فلنلق نظرة في واقع الدراسات الاقتصادية الإسلامية المعاصرة لنرى مدى اهتمام باحثينا الاقتصاديين الإسلاميين بهذا البعد المقاصدي في دراساتهم الاقتصادية، وبطبيعة الحال، ينبغي أن نبتدر إلى تقرير القول بأن نظرة عجلى في جنبات تلك الدراسات والأبحاث ، نجد أنّ جلها - إن لم يكن كلها - لا تولى اهتمامًا كبيرًا بهذا الموضوع الهام، بل تكاد تلك المؤلفات - في معظم الأحيان - أن تكون خلوًّا من أي حديث عن مقاصد الشرع في المعاملات عامة، ومقاصد الشرع في الاستثمار خاصة، وما كان لهم ليستهينوا من طرق هذا الموضوع الذي يمكن اللياذ به للفصل في سائر القضايا والمسائل المستجدة في عالم الاستثمار المعاصر.

ولهذا، فإننا نستطيع أن نقرر بأن تجاوز الدراسات الاقتصادية الإسلامية الحديثة التطرق إلى هذا الجانب من الهم الاقتصادي الإسلامي المعاصر، يقف سببًا أساسيًّا وراء جملة من الخلافات الساخنة بين أولئك الباحثين حول تكييف وتخريج الأساليب والطرق الاستثمارية الحديثة التى ما تفتأ تداهم

الواقع الإسلامي الراهن .

وإن يكن للفقهاء الأقدمين عذرهم في عدم الاستعانة بالبعد المقاصدي في تكييف وتخريج الأساليب الاستثمارية التى عايشوها نتيجة الرتابة التى كانت تتميز بها الأساليب الاستثمارية أيامئذ ، فإنه ليس للباحثين المعاصرين أيّ عذر في تجاوزهم الاحتكام إلى البعد المقاصدي في تكييف وتخريج سائر الأساليب الاستثمارية الحديثة الدائمة التطور والتغير، فضلاً عن أنهم ما كان لهم ليصدروا عن تكييفات متعارضة ومتناقضة لكثير من الصور الاستثمارية الحديثة، لو أنهم أوسعوا هذا الموضوع جانب الدراسة والتحقيق؛ وذلك لأن ضبط مقاصد الشرع العامة في الاستثمار كفيلٌ بأن يحتكم إليها في قبول أو رد جملة من التكييفات والتخريجات الفقهية المعاصرة لكثير من الأساليب الاستثمارية الحديثة، كما أن ضبط تلك المقاصد سيحول دون مزيد من الخلافات حول حل وحرمة أسلوب استثماري معاصر .

إنّ الحاجة اليوم لتمس إلى إيلاء باحثينا المعاصرين في الاقتصاد الإسلامي البعد المقاصدي من المعاملات المالية عامة والاستثمارية خاصة جانب الدراسة والتحقيق والضبط حتى يمسى التكييف الفقهي والتخريج الشرعي للمعاملات المالية الحديثة عامة والاستثمارية خاصة متأسسًا على مدى تحقيقها لمقاصد الشرع في تشريعاته المالية.

على أنه من الجدير بالذكر والإنصاف ، المبادرة بالإشارة إلى تلك المحاولة الرائعة الفذة الرائدة التى عنى بها الإمام ابن عاشور - رحمه الله - في هذا المجال، إذ إنه عمد في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» إلى صياغة تصور موجز عن المقصد الشرعي في الأموال تداولاً واستثمارًا وإنتاجًا، وانتهى إلى القول بأن المقصد الشرعي في الأموال ينحصر في خمسة أمور أساسية، وهي رواج الأموال، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها .

أما رواج الأموال، فيراد به ضرورة دوران المال بين أيدى كثير من الناس بوجه حق، أما وضوح الأموال، فأراد به إبعاد الأموال عن الضرر والتعرض للخصومات بقدر الإمكان: وأما حفظ الأموال، فإنه يراد به النظر في حفظها، سواء في تبادلها مع الأمم الأخرى

وبقائها بيد الأمة الإسلامية، وأما إثبات الأموال ، فيراد به تقررها لأصحابها بوجه لا خطر فيه ولا منازعة. وأما العدل فيها، فيتمثل بأن يكون حصولها بوجه غير ظالم؛ فإما أن تحصل بعمل مكتسبها ، وإما بعوض مع مالكها أو تبرع ، وإما بإرث[(١)] ...

لقد حاول الإمام ابن عاشور جاهدًا تأصيل القول في هذه الأمور الخمسة، وخاصة منها مقصد الرواج الذي أوسعه جانب التفصيل والتحليل المحكم، ولئن كانت هذه المبادرة فذة في نوعها في هذا العصر، غير أنه من الجدير بالتنبيه هو أن الإمام ابن عاشور عني بتناول موضوع مقاصد الشرع في الأموال بصورة عامة، ولم يعن بتفصيل القول في مقاصد الشرع من الاستثمار بوصفه أحد المعاملات المالية، الأمر الذي جعل تناوله لموضوع المقاصد متسمًا بالتعميم والإطلاق، صحيح أن الإمام ابن عاشور عني في موضع آخر من كتابه بتسليط الضوء على مقاصد الشرع من المعاملات المالية المنعقدة على الأبدان ، بيد أنه لم يعن بالتطرق إلى تبيان مقاصد الشرع من المعاملات المنعقدة على الأموال، وهي التى تعرف اليوم بالاستثمارات المالية .

وبناءً على ما سبق، فإننا سنعنى في هذه الدراسة ببلورة هذا البعد المقاصدي من الاستثمار ، كيما تتم الاستعانة به في تكييف وتخريج الأساليب الاستثمارية الحديثة التى يموج به واقعنا المعاصر ، أملاً في أن تغدو مقاصد الاستثمار بعد ضبطها وتحريرها مقياسًا ومعيارًا يحتكم إليه في التكييف الفقهي والتخريج الشرعي للأساليب الاستثمارية الحديثة بإذن الله تعالى .

٢- في تحديد المراد بمقاصد الشرع في الاستثمار

يختلف بعض أهل العلم المعاصرين إلى تعريف مقاصد الشريعة بشكل عام، بأنها عبارة عن «الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[(٢)] ويروم صاحب هذا التعريف بالغاية بأنها تعنى «عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها

---

(١) هذه هي خلاصة ما انتهى إليه ابن عاشور في حديثه عن مقاصد الشرع في الأموال بشكل عام، وثمة تحقيقات رائعة لهذه المقاصد الخمسة، ولكنها تظل تصورًا عامًا عن مقاصد الشرع في الأموال، سواء المنعقدة منها على الأموال أو على الأبدان؛ مما يتطلب مزيداً من الدراسة العلمية المركزة . انظر : مقاصد الشريعة ص ٣٣٨ - ٣٥٧ باختصار .

(٢) انظر: علال الفاسي : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها .. (دار الغرب الإسلامي ، طبعة خامسة ١٩٩٣م) ص ٧ .

واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع ..»[1] وأما الأسرار، فإنه يقصد بها تلك «الحِكم الجزئية التى قصدها الشارع من أحكامه المختلفة ...»[2].

وقد عمد شيخ المقاصديين الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات» إلى تقسيم مقاصد الشرع إلى مقاصد أصلية ومقاصد تبعية، أما المقاصد الأصلية، فعرّفها بأنها هي المقاصد التى «.. لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة .. لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت..»[3] وتنتظم هذه المقاصد الأصلية عنده الضروريات الخمس المتمثلة في حفظ الدين وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

وأما المقاصد التبعية، فقد حدّدها بأنها عبارة عن المقاصد التى « .. روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسدِّ الخلات .. (وذلك لأن) قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره ...»[4].

وانتهى فقيه المقاصد المعاصر الإمام ابن عاشور في كتابه إلى تقسيم مقاصد الشرع إلى مقاصد عامة، ومقاصد خاصة، وعنى بالمقاصد العامة تلك «..المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها ، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، ويدخل في هذا النوع أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التى لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ، كما تدخل فيها معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ـ مرجع سابق ـ ص ٤١ ـ ٤٢ باختصار .

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ـ مرجع سابق ـ ص ٤٣ وما بعدها .

(٣) انظر: إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ـ شرح وتخريج الشيخ عبد الله دراز، ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، وتخريج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت ؛ دار الكتب العلمية ..) م١ ج٢ ص١٣٤ باختصار .

(٤) انظر: الموافقات ـ مرجع سابق م١ ج٢ ص ١٣٦ باختصار .

كثيرة منها»[١] .

وأما المقاصد الخاصة، فإنه رام منها تلك « .. الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة ولحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، وتشمل كل مصلحة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس ، مثل قصد التوثق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة الرهن»[٢] .

وهنالك تقسيمٌ معاصرٌ ثالث للمقاصد إلى: مقاصد عامة ومقاصد خاصة ومقاصد جزئية، وقد اهتدى إلى هذا التقسيم الدكتور الريسوني في كتابه نظرية المقاصد عند الشاطبي ، وحدد المراد بالمقاصد العامة بأنها عبارة عن المقاصد التى «.. تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية، أو في كثير من منها ..»[٣] وأما المقاصد الخاصة، فعرّفها بأنها عبارة عن «.. المقاصد التى تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين، أو في أبواب قليلة متجانسة من أبواب التشريع..»[٤]

وأما المقاصد الجزئية، فانتهى إلى تحديدها بأنها عبارة عما «.. يقصده الشارع من كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم ، أو ندب أو كراهة، أو إباحة، أو شرط، أو سبب..»[٥].

وثمة تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة لمقاصد الشرع، بيد أن المقام لا يتسع لتفصيل القول في كل تلك التقسيمات ، ولعل ما أوردناه فيه الغنية، والذي يهمنا في هذه الدراسة هو تأصيل القول في مقاصد الشريعة الخاصة باستثمار الأموال، ويمكن اعتبار تلك المقاصد في ضوء التقسيمات التى أسلفنا ذكرها مقاصد جزئية؛ وذلك لأنها تختص بالاستثمار دون سواه من قضايا المال، كما يمكن اعتبارها مقاصد خاصة؛ لأنها في حقيقتها كيفيات مقصودة للشارع من أجل تحقيق مقاصد المجتمع وحفظ مصالحهم العامة .

وفي ضوء ما تقدم يمكننا الخلوص إلى القول بأن المراد بمقاصد الشرع من الاستثمار من منظور هذه الدراسة هو

(١) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور - مرجع سابق - ص ١٧١ .

(٢) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور - مرجع سابق - ص ٣٠٠ .

(٣) انظر: أحمد الريسوني : نظرية المقاصد عند الشاطبي (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ، طبعة ثانية ١٩٩٢م) ص ٧ باختصار .

(٤) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي - مرجع سابق - ص ٨ باختصار .

(٥) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي - مرجع سابق - ص ٨ باختصار .

بمجموع المعاني والحِكم والأهداف العامة الملحوظة والمرادة للشارع الكريم في جميع تشريعاته المتعلقة باستثمار الأموال، ولا تختص ملاحظة تلك المعاني والأهداف في حكم خاص من أحكام وطرق الاستثمار، وإنما يجد المرء حضورًا لتلك المعاني في كل تشريع متعلق بطرق الاستثمار حلاً وحرمة .

إن هذه المعاني والحِكَم تبدو كأنها معان جزئية بوصفها معاني وحكمًا خاصة باستثمار الأموال، بيد أنها - في حقيقة الأمر - كلية في مآلاتها؛ ذلك لأن ملاحظتها لا تختص بطريقة من طرق الاستثمار دون سواها؛ لأنها مبثوثة في سائر الطرق المشروعة للاستثمار من بيع وشراء، وشركة ومضاربة ومرابحة، فضلاً عن كونها أسبابًا رئيسة وراء تحريم جملة من الطرق الاستثمارية الموهومة من ربا واحتكار واكتناز .

ولئن كان الاستثمار في المنظور الإسلامي عبارة عن توظيف الفرد المسلم ماله بشكل مباشر أو غير مباشر في نشاط اقتصادي لا يتعارض مع مبادئ الشرع؛ وذلك بغية الحصول على عائد منه يستعين به على القيام بمهمة الخلافة لله وعمارة الأرض ، بل لئن كان حكم الاستثمار من المنظور الإسلامي وجوبًا؛ وذلك بدلالة جملة من النصوص القرآنية والحديثية؛ لهذا، فإنه لمن الأمر المفروغ تأكيد القول بأن الشرع تغيا وراء تشريعه الاستثمار تحقيق جملة من الأهداف العليا التى يتوقف عليه قيام المكلف بمهمة الخلافة لله في الأرض وعمارة الكون وفق المنهج المراد لله جل في علاه .

وبالنظر المتفحص في ثنايا مجموع آي الذكر الحكيم والأحاديث النبوية الشريفة التى وردت في شأن استثمار الأموال، يمكن الانتهاء إلى القول بأن تلك النصوص عنيت بالتأكيد من حيث الدلالة على مجموعة من القضايا الأساسية التى يجدها المرء - مجتمعة أو فرادى - حاضرة عند الحديث عن استثمار الأموال والحث عليه، وتتلخص مهمات تلك القضايا في نظرنا في ثلاث قضايا أساسية، وهي :

أ - الحفاظ على استدامة تنمية المال وزيادته، بحيث يبقى أصل المال محفوظًا وغير معرض للإفناء والإبادة والتدمير، فاستدامة تنمية المال ضرورة دينية وواقعية؛ ذلك لأن حاجة البشرية إلى

المـال تـزداد يومًـا بعـد يـوم بسـبب التطورات التى لا تفتأ تداهـم الحياة بين الفينة والأخرى .

وعليـه ، فـإن معظـم الآيـات والأحـاديث التـى وردت في الحث على الكسب والسـعى والضرب في الأرض ابتغاء مرضاة الله، استهدفت في حقيقة أمرها التأكيد على هذه القضية، كما أن النصوص الشـرعية التى عنيت بإيجـاب الزكـاة في الأموال وبتحريـم الاكتنـاز والربا وغيرهـا، رامت تقرير هذا المقصد والحفاظ عليه، كما سيأتى تفصيل ذلك لاحقًا .

ب ـ الحفـاظ على ديمومـة تداول المـال وتقلبـه في أيدٍ متعـددة؛ بحيث لا تغدو ثمـة فئة قليلـة تتحكم في مصائر الأغلبيـة والسـواد الأعظم من البشـر، وذلك نتيجة لسيطرتها وتمكنها من المال الذي يعـد عصب الحيـاة في كـل عصر وفي كـل مصر. وعليـه، فـإن معظم الآيـات والأحـاديث التـى وردت آمرة بـإخراج الزكاة والإنفـاق في سبيل الله، ووجوب التـوارث، فضـلاً عـن الآيـات والأحـاديث الـواردة في النهـى عـن الاكتنـاز والاحتكـار ، كلهـا قصدت تقرير هـذا المقصـد والحفـاظ عليـه من الضياع والزوال ، كمـا سيأتى معنا بيان ذلك بعد قليل .

جـ ـ تحقيق الرفاهية الشاملة لأفراد المجتمع الإسـلامي، بحيـث يتمّ إشـباع كافـة الحاجـات الأساسية وإزالـة كافة المتاعب والمصاعب؛ فيتحقق لجميع أفراد المجتمـع الرخـاء الاقتصـادي والاسـتقرار الاجتماعي والأمنى؛ فيتم بذلك التخلص من الطبقيـة المفضية إلى التباغض والتدابر والتقاطع والتحاسد.

عليه، فـإن معظم الآيات والأحاديث التى وردت حاثـة على التعـاون والترابط والتسـاند اسـتهدفت تقرير هـذا المبدأ وتحقيقـه في أرض الواقـع مـن خـلال أساليب الاستثمار القائمة على المشاركة والمساندة والتضامن .

هذه هي مهمـات القضايـا التى تعتبر في حقيقتهـا أهدافًا ومعـاني سـامية تروم الشـريعة الغراء تحقيقها من وراء تشريعها استثمار المال واعتدادها بـه فريضة يجب على كل قادر عليها القيام بها.

وبطبيعـة الحـال ، ثمة قضايـا أخرى، كـالتخفيف من حدة التفـاوت بين أفراد المجتمع، وحسـن إعـادة توزيع الثروة وغيرهـا من القضايـا التى حظيت بتنبيه الشـارع عليهـا، غـير أن هذه القضايـا

وسواها تندرج في نهاية المطاف تحت إحدى القضايا الأساسية التى أشرنا إليها آنفا . فتخفيف حدة التفاوت داخل في تحقيق الرفاهية الشاملة لجميع أفراد المجتمع، كما أن إعادة توزيع الثروة، هي الأخرى تندرج ضمن مبدأ الحفاظ على تداول المال وتقلبه في أيد متعددة. ولهذا، فإننا لنخال القضايا المذكورة أمهات المقاصد التى تروم الشريعة تحقيقها من وراء مشروعية الاستثمار .

وبناء على هذا، فإننا ننتهى إلى القول بأنه من الممكن حصر مهمات مقاصد الاستثمار من المنظور الإسلامي في المقاصد الثلاثة الرئيسية التى أشرنا إليها آنفًا، وهي : مقصد الحفاظ على استدامة تنمية المال وزيادته، ومقصد الحفاظ على ديمومة تداول المال، ومقصد تحقيق الرفاهية الشاملة للفرد والمجتمع .

فهذه المقاصد الثلاثة ضروريات وأساسيات يتوقف على تحقيقها تمكن المكلف فردًا وجماعة من القيام بالمهمة الإلهية التى خلق المكلف لها، ألا وهي مهمة الخلافة لله في الأرض بعمارتها وتدبير شأنها وحاضرها ومستقبلها حتى يكون الدين كله لله وحده .

ولئن تساءل امرؤ عن المسالك العلمية المعتبرة التى اعتمدناها في ضبط هذه المقاصد الثلاثة، فإننا سنقول بأننا قد ركننا إلى **مسلك استقراء**(١) ينابيع معظم النصوص القرآنية والحديثية الواردة في طرق استثمار الأموال حلاً أو تحريمًا ، فوجدنا أنه ما من نص إلا ويحتضن هذه المعاني أو معظمها ، فآحاد النصوص القرآنية والحديثية التى تضافرت في الحث على البيع والشراء وصنوف عقود شركات الأموال، كلها تأكيد وتقرير لهذه المقاصد الثلاثة، كما ألفينا أن النصوص القرآنية والحديثية التى عنيت بتفصيل القول في تحريم بعض طرق الاستثمار كالربا والاكتناز والاحتكار والغش والنجش وغيرها، قد رامت تقرير هذه المقاصد والحفاظ عليها

(١) وتحدد المعاجم الفلسفية المعاصرة المعنى المراد بالاستقراء بأنه عبارة عن المبدأ الذي نصل بواسطته إلى حكم ينطبق على جميع الجزئيات أو الحالات المشابهة لما عرفناه، بناء على ملاحظة علة جزئيات أو عينة من الحالات «انظر : جميل صليبا: المعجم الفلسفي بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، طبعة ١٩٨٢م) ج١ ص ٧٢ باختصار .
وللعلم فإن الاستقراء يعتبر أهم مسلك يتوصل به إلى مقاصد الشريعة، وقد أكد هذا الإمام ابن عاشور عند حديثه عن طرق إثبات مقاصد الشريعة، وقال ما نصه : « .. الطريق الأول : وهو أعظمها، استقراء الشريعة في تصرفاتها » انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور - مرجع سابق - ص ١٢٥ باختصار .

من التقويض والنقض والتضييع .

وعلى العموم ، فإنه ليس من الممكن في شيء الحفاظ على استنماء المال ولا على تداوله بين أيد متعددة عبر تلك السبل إذا غدا الربا والاحتكار والاكتناز سبلاً وأساليب لاستنماء المال، بل ليس من الوارد أبدًا تحقيق استقرار اجتماعي واقتصادي ، بله تحقيق رفاهة شاملة للفرد والجماعة إذا ظلت تلك السبل هي السبل المتبعة في استثمار الأموال، فهذه السبل والأساليب لا تعدو في حقيقتها أن تكون سبلاً أنانية ضيقة هادفة إلى القضاء على روح التعاون والتساند والتكامل بين أفراد المجتمعات .

إن الربا والاحتكار والاكتناز ثالوث قاض كل القضاء على روح التعاون والترابط والتراحم بين أفراد المجتمع، وبالتالي، فإنها في نهاية المطاف عوامل تفضى إلى القضاء على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي وتحول دون تحقيق الرفاهية الشاملة للفرد والجماعة.

وعلى كل ، هيا بنا إلى تأصيل القول في هذه المقاصد الثلاثة؛ أملاً في أن تغدو منذ الآن معيارًا يحتكم إليه عند الهم بتكييف أو تخريج أسلوب استثماري حديث أو مطور من أسلوب استثماري قديم .

٣- الحفاظ على استدامة تنمية المال مقصد شرعي معتبر

لئن عرّفت معظم الموسوعات الاقتصادية التنمية بوصفها «زيادة الإنتاج الذي يتضمن الزيادة في الناتج الكليّ في بلدٍ معين، والزيادة في الناتج بالنسبة إلى الفرد..»(١) ، فإن التنمية المقصودة للمال في المنظور الإسلامي لا تهدف إلى مجرد تحصيل نماء المال والزيادة على أصل المال وتكثيره عبر الطرق الاستثمارية فحسب ، وإنما تهدف إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الرخاء الاقتصادي والاستقرار الأمني والرفاهة الشاملة لكل فرد من أفراد المجتمع(٢)، وذلك بالاستعانة بسائر الوسائل والأساليب التى لا تتعارض في صورتها العامة مع مبادئ الإسلام العامة وتعليماته المتعلقة بالمال .

بناء على هذا، فإن مرمانا من مقصد الحفاظ على استدامة تنمية المال هو القيام بتوظيف المال في أنشطة استثمارية

---

(١) انظر: الموسوعة الاقتصادية - راشد البراوي - (القاهرة ، مكتبة النهضة العربية، طبعة ثانية، عام ١٩٨٧م) ص ٢٠٠ باختصار .

(٢) انظر: الإسلام والتنمية الاقتصادية - شوقى دنيا - (القاهرة، دارالفكر العربي، طبعة أولى، ١٩٧٨م) ص ٩٥ وما بعدها .

جالبة أكبر قدر ممكن من النماء الذي ينتج عنه تحقيق الرخاء الاقتصادي والاستقرار الأمني لجميع أفراد المجتمع؛ مما يكون لهم بعد عونًا على القيام بمهمة الخلافة لله وعمارة الكون وفق المنهج المراد لله جل جلاله .

لئن كانت الرفاهية الشاملة المتمثلة في « .. إشباع كافة الحاجات الإنسانية الأساسية وإزالة كافة الأسباب الرئيسية للمتاعب والمصاعب، وتحسين نوعية الحياة معنويًا وماديًا »[1] ... غاية ترنو إليها المجتمعات الإنسانية برمتها، والمجتمعات الإسلامية بشكل خاص ، فإنه لمن الأمر الأكيد أن تحقيق هذه الرفاهية يتوقف بالدرجة الأولى على مدى محافظة أفراد تلك المجتمعات على تنمية ثروتها واستغلال مواردها الطبيعية عبر الوسائل المعينة على ذلك؛ لذلك ، فإن الاستدامة على تنمية المال واستزادته شأن ينبغي أن يحظى باهتمام بالغ من المجتمعات التي تصبو إلى الارتقاء والتقدم وقيادة البشرية وفق المنهج المراد لله جل في علاه .

ولئن كان من المعهود عن الشرع الحكيم أنه يرنو في تشريعاته إلى جعل المجتمع الإسلامي مجتمعًا نموذجيًا يُحتذى به وقدوة لبقية المجتمعات الإنسانية ليس على المستوى التعبدي فقط، وإنما على المستوى الاقتصادي والتنموي والسياسي والاجتماعي ؛ لذلك، فإنه ليس من عجب أن يغدو الحفاظ على استدامة تنمية المال مقصدًا من المقاصد الشرعية المعتبرة التي لا بد للمستثمر المسلم أن يضعه نصب عينيه عندما يهم باستثمار أمواله التي ائتمنه عليها مالكها الحقيقي - جل جلاله .

على أنه من الجدير بالذكر بأن الاعتداد بكون الاستثمار واجبًا شرعيًا هو الآخر تأكيد وتقرير لهذا المقصد، وقد دلت على وجوب القيام بواجب استنماء المال حادثة ذلك الأنصاري التي أخرجها أبو داود في سننه في كتاب الزكاة عندما قال ما نصه : «إن رجلا من الأنصار أتى النبي - ﷺ - يسأله ، فقال : «أما في بيتك شيء؟ قال : بلي، حلي نلبس بعضه، ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه الماء، قال: ائتني بهما، فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده، وقال: من يشترى هذين؟ فقال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه،

(١) انظر: نحو نظام نقدي عادل في الإسلام - محمد عمر شابرا - ترجمة سيد محمد سكر، ومراجعة رفيق المصري (عمان، دار البشير للنشر والتوزيع، طبعة ثانية، عام ١٩٩٠م) ص ٤٧ باختصار .

وأخذ الدرهمين وأعطاهما الأنصاري، وقال : اشتر بأحدهما طعامًا، فانبذه إلى أهلك ، واشتر بالآخر قدومًا، فأتني به، فأتاه به ، فشد فيه رسول الله ﷺ عودًا بيده، ثم قال له: اذهب، فاحتطب، وبع، لا أرينك خمسة عشر يومًا، فذهب الرجل يحتطب، ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوبًا، وببعضها طعامًا، فقال رسول الله ﷺ : هذا خيرٌ لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصح إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع .

إن اعتداد الشارع الاستثمار واجبًا شرعيًا يمثل وسيلة أساسية للحفاظ على استدامة تنمية المال؛ ذلك لأن التنمية في صورتها الكلية لا تتحقق إلا عبر الاستثمار ؛ ولهذا، فإن الحفاظ على مقصد استدامة تنمية المال يتوقف على اعتبار الاستثمار واجبًا شرعيًا بوصفه مظنة تحقيق المقصد .

٣: ١ الأمر بالضرب في الأرض تقرير لمقصد استدامة تنمية المال :

إن مقصدية هذا المبدأ قرّرها الشارع الحكيم خلال جملة من النصوص القرآنية والنبوية التى تضافرت على الحث على الضرب والمشى والانتشار في الأرض بحثًا عن نماء المال وزيادته، ومن تلك النصوص الدالة على هذا المقصد قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ (الملك : ١٥) . وقوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ(٩)فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (الجمعة : ٩- ١٠) . وقوله جل في علاه: ﴿**عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ (المزمل : ٢٠).

ولئن كانت هذه النصوص القرآنية تقرر هذا المقصد بطريق الإشارة والدلالة، فإن ثمة نصوصًا نبوية تكفلت بالتأكيد على هذا المقصد، ومن تلك النصوص قوله ـ ﷺ ـ في الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد في مسند الكوفيين : «من باع دارًا أو عقارًا فلم يجعل ثمنها في مثله كان قمينًا أن لا يبارك له فيه».

وكذلك قوله - ﷺ - في الحديث الذي أخرجه الترمذي مرفوعًا في سننه في كتاب الزكاة: «من ولي يتيمًا، له مال، فليتجر له، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة».

فهذه النصوص النبوية وقبلها النصوص القرآنية تقرر وتؤكد أن استدامة تنمية المال مقصد شرعي معتبر يجب على المكلف ألا ينقطع عنه بتاتًا؛ وذلك انطلاقًا من أن الأرض في حد ذاتها تعتبر مالاً من المنظور الإسلامي، وبالتالي، فإنه من الواجب القيام باستخراج كنوزها وثمراتها.

٣ : ٢ الأمر بإيتاء الزكاة تقرير لمقصد استدامة تنمية المال:

لقد تضافرت نصوص عديدة من القرآن الكريم والسنة المطهرة على الأمر بإيتاء الزكاة، واعتباره ركنًا من أركان الإسلام الخمسة، وبالنظر في حقيقة هذه الفريضة، نجد أن فرضية الزكاة لا تمام لها إذا لم يكن ثم استنماء للمال، كما أن بقاء هذه الفرضية مرهون باستدامة تنمية المال، وبالتالي، فإنه يمكن القول بأن الاستنماء مقدمة ضرورية للامتثال بهذه الفريضة وتحقيقها في أرض الواقع. وإذا كان أهل العلم بالأصول يقررون بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإنه انطلاقًا من ذلك يمكن تقرير القول بأن استدامة تنمية المال أمر واجب؛ لأن فرضية الزكاة لا تتم إلا بها، وبالتالي، فإنها واجب شرعي يجب الامتثال. ويعنى هذا أن الاعتداد بركنية وفرضية الزكاة تقرير أكيد على مقصد استدامة تنمية المال في المنظور الإسلامي.

وفضلاً عن دلالة الآيات القرآنية والنصوص النبوية على تقرير وتثبيت مقصدية استدامة تنمية المال، فإن التأمل المتمعن في رحاب تلك النصوص الشرعية يهدى المرء إلى تقرير القول بأن العزوف عن استنماء المال لا يعدو أن يكون في حقيقته تعطيلاً لفريضة الزكاة، ولا يخفى ما في ذلك من خطورة على الوجود الإسلامي في نهاية المطاف.

وبناء على ما سبق، فإنه يمكننا الانتهاء إلى القول بأن الأمر بإيتاء الزكاة وإخراجها تقرير أكيد لمقصد استدامة تنمية المال في المنظور الإسلامي، كما أنه حفاظٌ على أصل المال الذي لا ينبغي تدميره ولا تبديده، وهو ما أشار إليه رسول الله - ﷺ - في أمره وليّ اليتيم بالاتجار في ماله حتى لا تأكله الصدقة، ومراده بالصدقة الزكاة. وأيًا ما كان

الأمر، فإن ما أوردناه من توضيح لتقرير هذه الفريضة المقصد المذكور، لا يحتاج إلى مزيد إيضاح.

٣:٣ تحريم الاكتناز تقرير لمقصد استدامة تنمية المال:

إن الشرع الحكيم لم يكتف بإيجاب إيتاء الزكاة تحقيقًا لمقصد استدامة تنمية المال، وإنما تكفل أيضًا بوضع جملة من التدابير الوقائية التى تسهم في الحفاظ على هذا المقصد، ومن تلك التدابير الأساسية تحريمه الاكتناز في قوله جل جلاله: ﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ(٣٤)يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ**﴾ (التوبة: ٣٥، ٣٦). وجاء تأكيد هذا التحريم في الحديث الذي أخرجه الإمام أبو داود في سننه في كتاب الزكاة أن رجلاً من أهل الصُّفة مات، فلما هموا بغسله، وجدوا في مئزره دينارًا، فقال رسول الله - ﷺ - كيَّة، ثم مات رجل آخر من أهل الصفة، فوجد في مئزره هو الآخر ديناران، فقال ﷺ: كيتان.

إن هذه الآية الكريمة والحديث النبوي الشريف يقرران بجلاء كون الاكتناز حرامًا أنى كان نوعه، سواء أكان احتفاظًا بالمال دون أداء ما وجب فيه من الزكاة، أم كان احتفاظًا بالثروة أية ثروة بغير استثمار[1].

إن تحريم الاكتناز يعود إلى كونه تصرفًا بغيضًا يحول دون الحفاظ على مقصد استدامة تنمية المال وزيادته؛ لأنه يقوم على حجب المال وتعطيله عن المشاركة في النشاط الاقتصادي؛ مما ينتج عنه زيادة وارتفاع نسب العطالة والبطالة في المجتمع؛ وذلك لأن حجب المال عن التنمية والتثمير في حقيقته حجب لبعض الأفراد من المشاركة في الحياة الاقتصادية، فبقدر ما يدفع بالمال في أوجه النشاط الاقتصادي، بقدر ما تنجو المجتمعات من البطالة والعطالة، ولا يخفى ما فيهما من شر ووبال وخطورة على استقرار المجتمع وصفائه، وفي هذا يسلط الأستاذ سيد قطب - رحمه الله - الضوء على دور الاكتناز في تعطيل وظيفة المال وما ينتج عن ذلك من حرج للجماعة التى هي في « .. حاجة إلى

(١) انظر: معجم لغة الفقهاء - محمد رواس قلعجي وصادق قنيبي (بيروت، دار النفائس، طبعة أولى، عام ١٩٨٥) ص٨٥.

تداول أموالها العامة لتنمي الحياة في شتى مظاهرها، وتضمن الإنتاج في أوسع ميادينه، وتهيئ للعاملين وسائل العمل، وللإنسانية طريق النشاط .. وحبس الأموال يعطل هذا كله، فهو حرام في نظر الإسلام؛ لما فيه من تعطيل للصالح الخاص والصالح العام .. (وهذا بلا شك) يسبب للحياة الاقتصادية جميع الأمراض الحاملة لجرثومة سوء التوزيع وقلة الإنتاج وتضخم الثروات وتكدسها في يد القلة ونضوب الأعمال وقلة الأشغال، وإحاقة الظلم بالفئات غير القادرة على الادخار ..»[1].

وأما الأستاذ محمود أبو السعود ـ رحمه الله ـ فيؤكد هو الآخر كون الاكتناز أحد العوامل الأساسية وراء تفشي البطالة والعطالة في المجتمع، وفي هذا يقول ما نصه: «إذا أمسك الفرد بالنقود واحتجزها دون أن يصرفها أو يستثمرها، وأخذت تتجمع لديه مقادير كبيرة منها، أصبح مكتنزًا لجزء من السيولة النقدية، وحجبها من التداول، مما يعوق غيره عن إتمام معاملاتهم الاقتصادية نتيجة لنقص النقود المتداولة، وبصفة خاصة رءوس الأموال المنتجة..»[2] ونتيجة لذلك، فإن حركة النشاط الاقتصادي تخف وتقل فتنتشر في المجتمع جميع الأمراض الحاملة لجرثومة سوء التوزيع وقلة الإنتاج وقلة الأشغال وإحاقة الظلم بالطبقة العاملة التي تتعطل عن العمل.

بناء على ما سبق، فإن تحريم الاكتناز يعد تدبيرًا من التدابير الرشيدة التي اتخذها الشارع الكريم للحفاظ على مقصد استدامة تنمية المال وزيادته.

٣: ٤ تحريم الربا تقرير لمقصد استدامة تنمية المال:

لئن حرم الشارع الاكتناز حفاظًا وتقريرًا للمقصد المذكور، فإن تحريم الاكتناز وحده ما كان له أن يكون التدبير الوقائي الوحيد الذي يكفي للحفاظ على المقصد المذكور؛ ولهذا، فإن الشارع عني بتحريم الربا بوصفه أحد العوامل التي تحول دون تحقيق استدامة تنمية المال التنمية المقصودة في الإسلام، وقد جاء تحريمه في عدد من النصوص القرآنية والحديثية، ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ

(١) انظر: العدالة الاجتماعية في الإسلام ـ سيد قطب (بيروت، دار الشروق، طبعة سادسة عام ١٩٧٩م) ص ١٤٤.

(٢) انظر: خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي ـ محمود أبو السعود ـ ص ٢٠ باختصار.

آمنوا اتّقوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٧٨) وقوله جل في علاه: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(٢٧٥)يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (البقرة: ٢٧٥ - ٢٧٦)، وجاء تأكيد هذا التحريم في الحديث الذي أخرجه الترمذي في سننه في كتاب البيوع أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: هم سواء».

وانطلاقًا من تلك الآيات الكريمات والحديث النبوي الشريف، فإنه ليس من مرية في أن الربا أنى كان نوعه إن ربا نسيئة أو ربا فضل - حرامٌ في الإسلام إلى يوم القيامة، وإن تكن ثمة أسباب عديدة ودواع كثيرة وراء تحريم الربا، فإنه من الحري بالقول بأن الحفاظ على مقصد استدامة تنمية المال أحد الأسباب الرئيسية؛ وذلك اعتبارًا بأن تحقيق الرفاهة الشاملة يتوقف على توفر المال، كما أن القيام بمهمة الخلافة لله في الأرض وعمارة الكون لا يمكن له أن يتم إذا لم يكن هنالك استدامة لتنمية مال الجماعة.

وبالنظر في حقيقة الربا، نجد أنه يحول دون تنمية المال تنمية معتبرة إسلاميًّا، وفي هذ يقرر الإمام الدهلوى قائلاً: «.. إذا جرى الرسم باستنماء المال بهذا الوجه - يقصد عن طريق الربا - أفضى إلى ترك الزراعات والصناعات التى هي أصول المكاسب..»[1].

ويذهب بعض علماء الاقتصاد الغربي إلى القول بأن «.. معدل سعر الفائدة هو الذي يعرقل نمو رأس المال، ومن الممكن تحقيق نمو سريع في فترة وجيزة لرأس المال في العالم المعاصر في حالة إزلة هذه العرقلة أي رفع سعر الفائدة عن رءوس الأموال..»[2].

إن النظر الحصيف في حقيقة الزيادة التى ينالها المرابون، يجعل المرء يقرر بأنها زيادة موهومة؛ لأنها ضئيلة مقارنة

(١) انظر: حجة الله البالغة - الشيخ أحمد شاه ولي الله الدهلوي (لاهور، طبعة المكتبة السلفية ١٣٩٥هـ) ج٢ ص ١٠٦.

(٢) See: Employement, Interest and Money. (Mackillan st. Martins press 1970) p. 357.

بالزيـــادة التي يمكـن أن تـــأتي من الاسـتثمار المشـروع، كمـا أنهـا زيادة نســبية وفردية؛ وذلـك لأنهـا تحول في حقيقـة الأمر دون تحقيق التنمية المنشودة في المنظور الإســـلامي والتي تتمثل في تحقيق أكـبر قـدر ممكـن مـن الرخــاء الاقتصـــادي والاســــــتقرار الأمني والاقتصادي والرفاهـة الشـاملة لجميع أفراد المجتمع، فـإن تكن هنالك رفاهة أو رخــاء، فإنـه لا يتجاوز دائـرة أولئك المرابين والمتعاملين معهم، وبالتـالي، فإن هذا الاستنماء لا يعدو أن يكون وهميًّا غير شـامل ولا محقق المقصد الشرعي الأسمى من استثمار الأموال في الإسلام.

وفضلاً عما سـبق، فـإن الربـا في حقيقته ـ سـواء أكـان ربـا قرض أم ربا بيع ـ يعتبر عائقًا أساسيًّا لاستدامة تنمية المال؛ إذ إن ارتفاع نسبة الفائدة المجنية من اقتراض النقود مقابل فائدة كما هو الحال في القـروض الإنتاجية التي تقدمها المؤسسات الربوية للراغبين في الاستثمار والإنتـــاج، يـؤدي هـذا الارتفـــاع إلى ارتفاع نسب البطالة والعطالة والتضخم في المجتمعـات؛ وذلك لما ينتج عنـه من عـزوف أكثر المسـتثمرين عـن الاقتراض من تلـك المؤسسـات، فضلاً عن إصابـة الحيـاة الاقتصاديـة للمجتمـع بحالـة من التضخم النـاتج عن هذا الارتفاع الظالم، وبالتـالي، فـإن محصلـة اقـتراض النقود مقـابل فوائد ربويـة تحول دون اسـتدامة تنميـة المـال وزيادتـه الزيـادة التي تجلب الرفاهـة والرخـاء الشـامل لجميع أفراد المجتمع، وفي هذا يقـول العالم الاقتصادي سـير توماس كلبيبر « .. إن ارتفاع سعر الفـائدة يجعل النـاس كسـالى في مهنهـم، ويصـيرهم مرابـين .. وأي انخفـاض في سـعر الفائدة، فإن ذلـك ينتج عنه تطوير الزراعـة، وإعادة الروح في صناعاتنا الميتة بسبب توقفها عن التصنيع..»[1] .

إن الربا بأصنافه يكسـب المرابي حالة من الشـعور بالبطالة والكسـل والعطالة عن الإنتاج؛ مما يجعله فردًا هزيلاً وضعيفًا معنويًّـا في المجتمع، وفي هذا يقـول الإمام الرازي معللا حكمـة تحريم الربـا: « إنما حـرم الربا من حيث إنه يمنع النـاس من الاشتغال بالمكاسب؛ وذلك لأن صاحب الدرهـم إذا تمكن بواسطة عقـد الربا من تحصيـل الدراهـم الزائـدة نقـدًا كـان أو

(١) See: Economic Doctrines of Islam. by Islamic Publications Ltd., (Lahore, second edition 1980) v3 p. 98.

نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة، فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة ..»[١] .

وعلى العموم، فإنه لا تحقيق لاستدامة تنمية المال التنمية المقصودة في الإسلام ما لم يُسَدّ باب الربا، وتغلق جميع المنافذ المفضية إليه بوصفه وسيلة تنموية موهومة لا تحقق الرخاء الاقتصادي ولا الرفاهة الشاملة لأفراد المجتمع .

وعليه، فلئن خُيِّل للبعض أن الربا يحقق للمال تنمية وزيادة، فإن ذلك لا يعدو أن يكون توهمًا لا اعتداد به من المنظور الإسلامي .

٣: ٥ تحريم الإسراف والتبذير والتقتير تقرير لمقصد استدامة تنمية المال:

لئن اعتبر الشارع الربا وقبله الاكتناز تصرفات مفضية إلى الحيلولة دون استدامة تنمية المال التنمية المعتبرة في المنظور الإسلامي، فإن الشارع لم يكتف بتحريم ذينكما التصرفين، وإنما أردف ذلك بتحريم جملة من التصرفات التي تأتي على أصل المال بالتقويض والإفناء والتبديد، وحفاظًا على مقصد استدامة المال، كان لابد من تحريم الإسراف والتبذير والتقتير بوصفها ثالوثًا خطيرًا لا تحقيق لتنمية المال إذا لم تسد أبوابها جملة وتفصيلاً؛ ولهذا، فقد تضافرت نصوص الكتاب والسنة على تحريم هذه التصرفات المفنية لأصل المال والحائلة دون تحصيل نمائه. وهذا عرض لتلك النصوص الشرعية المحرمة لكل من الإسراف والتبذير والتقتير .

وأما الإسراف فيقول الله تبارك وتعالى في محكم تنزيله : ﴿**لاَ جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلاَ فِي الآخِرَةِ وَأَنَّ مَرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ**﴾ (غافر:٤٣) ويقول أيضًا ـ جل جلاله: ﴿**يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين**﴾ (الأعراف: ٣١) .

وأما التبذير، فقد ورد فيه قوله عز من قائل : ﴿**وَءَاتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا(٢٦)إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا**﴾ (الإسراء : ٢٦ ، ٢٧) .

وأما التقتير، فقد جاء فيه قوله جل

(١) انظر: مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير ـ فخر الدين محمد بن عمر (بيروت ، دار الفكر للطباعة والنشر، طبعة ثالثة، عام ١٩٨٥م) ج٧ ص ٨٧ .

جلاله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: ٦٧) .

وثمة نصوص عديدة في السنة تؤكد تحريم هذه التصرفات الثلاثة، ولعل ثمة حكمًا كثيرة وراء تحريم هذه التصرفات الثلاثة، كما أن هنالك أسبابًا متعددة وراء تحريمها، ومن الممكن القول بأن الحفاظ على مقصد استدامة تنمية المال التنمية المقصودة للشارع يقف أحد الأسباب القوية وراء تحريم هذا الثالوث الذي يمثل خطورة على المستوى البقائي للمال الذي يفترض فيه أن يدفع به في مختلف أوجه الأنشطة الاقتصادية؛ تحصيلاً لنمائه، وتحقيقًا للرخاء والرفاهة الشاملة؛ إذ إنه ليس من الوارد في شيء بقاء أصل المال عند وجود هذا الثالوث الخطر.

فالإسراف كما يقول خبراء الاقتصاد: «.. يفسد الأخلاق ويحطم القيم؛ لأنه يؤدى إلى الترف والانحلال ويحمل على سلوك كل طريق للحصول على المال، فتشيع في المجتمع الوسائل المحرمة للكسب، وقد تصير مقبولة . والإسراف إلى جانب أضراره الأخلاقية يحول دون توافر أهم وسائل التنمية الاقتصادية وهو تكوين رءوس الأموال، فهو يبددها ويضعها في غير مواضعها وبذلك لا تقوى الأمة على مواجهة متطلبات البناء والقوة، وتكثر فيها مشكلات البطالة، ونقص ضروريات الحياة؛ مما ينجم عنه عادة إثارة القلاقل والاضطرابات ، وهذا يضاعف من الأضرار وانتشار الخلل في الحياة الاجتماعية . فالإسلام حين حرم الإسراف إنما أراد حماية الأخلاق وحماية الإنسان من أوزار الترف والانحلال، وأن يكون للأمة رصيدها الذاتي من الثروة التى تكون سلاحها في القضاء على كل ما يعترض سبيل نهضتها وعزتها ..»[1].

وأما التبذير سواء أكان صرفًا للمال في غير ما ينفع في الدين والدنيا، أم كان صرفًا للمال في المنافع المحرمة كمهر البغي، أم كان صرفًا للمال في غير مصارفه المعروفة عند العقلاء[2] ، فإن كل تصرف يأتى على المال بالإفناء

(١) انظر: مجلة الاقتصاد الإسلامي (الإمارات ، دبي، المطبعة العصرية، سنة ١٧، عام ١٩٩٧م) د. عز الدين فراج ـ مقال بعنوان: أثر الإسراف على الحياة الاقتصادية . ص ٣٤ .

(٢) انظر: تحرير ألفاظ التنبيه ـ النووى ـ ص ٢٠٠ وما بعدها . وانظر : نظرية العقد ـ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ـ ص ١٨ وما بعدها .

والتدمير يعتبر محرمًا في الإسلام؛ ذلك لأن تدمير المال وتبديده يحول دون تحقيق الرخاء الاقتصادي المأمول والرفاهة الشاملة المنتظرة للفرد والمجتمع، فضلاً عن أنه يمثل أخطر تصرف يخرج المال عن وظيفته التى خلق له والتى تتمثل في صيرورته الوسيلة التى يتم بها التبادل والتقايض والتعامل المالي وفق المنهج الذي رسمه الشارع الكريم؛ ولهذا، فلا غرو أن يحرم الإسلام التبذير لما يحمله من جرثومة الحيلولة دون استدامة تنمية المال التنمية المقصودة في الشرع .

وأما التقتير ، فإنه فضلاً عن كونه اكتنازًا خفيًّا للمال، « .. يؤدى إلى الانكماش[1] والركود في الحياة الاقتصادية؛ ذلك لأن التقتير هو نقص في الاستهلاك، ونقص الاستهلاك يؤدى إلى حدوث الدورة الانكماشية وعدم تصريف المنتجات، وهذه الأزمات اتخذت صفة الدورية في النظام الرأسمالي؛ إذ إن رجال الأعمال في جهودهم الرامية إلى الوصول إلى أكبر ربح ممكن يلجئون إلى زيادة إنتاجهم وخفض التكاليف، وبما أن أجور العمال تشكل نسبة كبيرة من تكاليف الإنتاج، فيلجئون إلى خفضها . ويعنى هذا بالضرورة نقص الاستهلاك بالنسبة لهذه الطبقة، وبالتالي نقص الاستهلاك على المستوى القومي. ونقص الاستهلاك يؤدى إلى عدم قدرة رجال الأعمال على تصريف المنتجات، فيضطر بعضهم إلى الانسحاب من دائرة الإنتاج، والبعض الآخر يخفض من مستوى إنتاجه ، وهذا يؤدى إلى حدوث بطالة عمالية، وخفض جديد في مستوى الأجور الكلية؛ وبالتالي نقص في القوة الشرائية ، فنقص في الاستهلاك، فانخفاض في مستوى الطلب الفعلي، وهكذا تتفاقم الأزمة . وعلى ذلك ، نخلص إلى أن الحد الشديد من الاستهلاك قد يؤدى إلى تبديد نسبي في المصادر الإنتاجية؛ ومن هنا أكد الإسلام على التوسط والوسطية في سلوك الفرد بصفة عامة، وسلوكه الاستهلاكي على وجه الخصوص»[2] .

(١) الانكماش يراد به اقتصاديًّا : انخفاض حجم الإنفاق النقدي بنسبة تزيد على مثيله في العرض الكلي من السلع والخدمات ، وبعبارة أخرى: هو زيادة العرض الكلي من السلع والخدمات بنسبة أكبر من الزيادة في حجم الإنفاق النقدي . ويكون مصحوبًا عادة بتدهور في الأثمان. انظر: الموسوعة الاقتصادية - راشد البراوى (القاهرة ، مكتبة النهضة العربية، طبعة ثانية ١٩٨٧م) ص ٨٧ .

(٢) انظر: مقدمة في الأسس الفكرية والتطبيقية للنظم الاقتصادية - ص ٤٦ وما بعدها .

ومهما يكن من شيء فإنه يمكننا الانتهاء إلى القول بأن الشرع إنما حرم تلك التصرفات المذكورة؛ لأنها في حقيقتها تبديدٌ وقضاءٌ مبرمٌ على ثروة المجتمع، وللحيلولة دون وقوع تلك التصرفات كان لابد من أن يعتبر الإسلام المسرفين والمبذرين والمقترين في المجتمع سفهاء يجب رفع أيديهم عن الأموال التي بين أيديهم لئلا يبددوها ويدمروها ، وفي هذا يقول جل جلاله ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا﴾ (النساء: ٥) .

وبهذ يتضح لنا دور تحريم هذه التصرفات في تقرير مقصد استدامة تنمية المال في المنظور الإسلامي والحفاظ عليه بعد وجوده .

وعلى العموم، عند هذا القدر، نأمل أن يكون قد أصلنا القول في تقرير الشارع مقصد استدامة تنمية المال، ورسم التدابير الكفيلة بتحقيق هذا المقصد في أرض الواقع. ولا يفوتنا في هذا المقام من أن نشير إلى أن هذا المقصد يبدو في ظاهره كأنه مقصد مادي بحت، ولكن الحقيقة التى لا مرية فيها هي أن هذا المقصد يتوافر على الجانب المادي والجانب الروحي، فتنمية المال ليست مقصودة لذاتها، ولكنها مقصودة لغيرها؛ لأنها تعد من الركائز الأساسية التى يتوقف على توافرها القيام بمهمة الخلافة لله وعمارة الأرض وفق مراد الله؛ ولذلك، فإن أية تنمية أو زيادة لا توصل أو تعين على تحقيق المهمة المذكورة، فإن الشرع لا يعتد بها بتاتًا .

وبناء على ذلك، يمكننا الخلوص إلى القول بأن التنمية المنشودة للمال في الإسلام تنمية مقصودة وموجهة وليست هائمة ولا سائبة، ولا مادية بحتة. ولئن اعتبرت بعض النظم هذا المقصد كأحد أهداف الاستثمار، فإن ذلك لا يضير الإسلام في شيء، ذلك لأن التشابه بين شيئين لا يعنى بالضرورة مساواتهما مساواة مطلقة. فإذا كان النظام الرأسمالي ـ مثلاً ـ يجعل تنمية الثروة هدفًا أساسيًّا من أهداف الاستثمار، فإن ذلك ينبغي أن لا يفهم منه تساوى النظامين ـ الإسلامي ، والرأسمالي ـ ذلك أن المنطلقات وطرق التحقيق مختلفة اختلافًا تامًا، فالنظام الرأسمالي ينطلق من سعيه إلى تحقيق تنمية الثروة واضعًا في الاعتبار

أن تلك هي الغاية الأولى والأخيرة للاستثمار ، ويسلك كل السبل بغض النظر عن كونها ضارة أو نافعة في تحقيق ذلك فلا الاكتناز ممنوع، ولا الاحتكار مرفوض ، بل هذه الغاية تبرر صلاحية كل وسيلة تؤدى إلى تحقيقها .

وأما النظام الإسلامي ، فإنه على الرغم من إيمانه بهذا المقصد، إلا أنه لا يجعله المقصد النهائي، كما أنه لا يفتح الباب على مصراعيه لتحقيقه، بل إذا كان تحقيقه مرهونًا بإباحة الاكتناز أو الاحتكار ، فإنه يصبح مرفوضًا في الإسلام، الأمر الذي يعنى أن الغاية لا تبرر الوسيلة إذا لم تكن الوسيلة مشروعة وحميدة، ولا يتوصل إلى ما هو مشروع بأمر غير مشروع البتة. وبهذا نخلص إلى القول بأن التشابه القائم بين الإسلام وغيره من النظم في هذا الهدف لا يعدو أن يكون تشابهًا شكليًّا وظاهريًّا .

٤ـ الحفاظ على ديمومة تداول المال مقصد شرعي معتبر

لئن أثبتنا كون استدامة تنمية المال مقصدًا من مقاصد الاستثمار في المنظور الإسلامي، فإنه حقيق علينا أن نؤصل القول في مدى كون ديمونة تداول المال مقصدًا آخر من مقاصد الشرع في تشريعه الاستثمار واعتداده به واجبًا من الواجبات التى يثاب المكلف على فعلها ويعاقب على تركها بلا عذر .

وبدء بذي بدء، نود أن نشير إلى أن ديمومة تداول المال في حقيقته مقصد امتدادي لمقصد استدامة تنمية المال، وثمة ترابط قوي بينهما، مما سيلاحظه القارئ عند الحديث عن التدابير التى وضعها الشارع للحفاظ على هذا المقصد .

وإذ الأمر كذلك، فإننا نبادر إلى القول بأننا نروم من ديمومة تداول المال أن يظل المال متقلبًا بين أيد متعددة بحيث يتجاوز به من أن ينحصر في أيدي فئة قليلة في المجتمع دون سواهم من الناس، وقد عبر عن هذا التداول الإمام ابن عاشور بأنه عبارة عن« .. انتقال المال بأيد عديدة في الأمة على وجه لا حرج فيه على مكتسبه، وذلك بالتجارة وبأعواض العملة التى تدفع لهم من أموال أصحاب المال. فتيسير دوران المال على آحاد الأمة وإخراجه عن أن يكون قارًّا في يد واحدةٍ أو متنقلاً من واحد إلى واحد مقصد شرعي..»(١) .

(١) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ـ مرجع سابق ـ ص ٣٤٠ باختصار .

فلئن كانت التنمية المقصودة للمال في المنظور الإسلامي تهدف إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الرخاء الاقتصادي والرفاهة الشاملة لجميع أفراد المجتمع عونًا لهم على القيام بمهمة الخلافة لله في الأرض وعمارة الكون، فإنه لا تحقيق لهذه التنمية ما لم يغد المال متداولاً ومتقلبًا في أيد متعددة يتم من خلاله تحصيل كل فرد نصيبه من الرخاء والرفاهة .

تقريرًا لهذا المقصد، نجد أن القرآن الكريم عني بالتنصيص عليه في قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ٧) .

٤: ١ فرضية إخراج الزكاة للأصناف تقرير لمقصد ديمومة تداول المال:

وفضلاً عن هذه الآية الكريمة التي تؤصل هذا المقصد وتدل على وجوب الحفاظ عليه، فإن الشارع الحكيم أوجب إخراج الزكاة من أموال الأغنياء في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة : ١٠٣) وفي قوله أيضًا : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (النور: ٥٦) ، وثمة آيات وأحاديث نبوية عديدة تدل على هذا الوجوب، غير أن الجانب الذي نود الالتفات إليه في تلك النصوص هو ما يتمثل في إيجاب الشارع إيتاء ذلك القدر الذي يؤخذ من الأغنياء سنويًا لعدد من الأفراد في المجتمع محتاجين إلى أصول مالية تعينهم على النهوض بحياتهم الاقتصادية مستقبلاً ، وفي هذا يقول الباري جل في علاه : ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٦٠) .

إن الأمر بإيتاء الزكاة لهؤلاء الأصناف، قصد منه تقرير مقصد ديمومة تداول المال، إذ لولا الزكاة لبقيت كل الأموال في أيدى الأغنياء ، ولن تصل إلى الفقراء، كما أنه لولا فرضيتها لما كان في الإمكان إزالة عارضة الفقر

والعوز والحاجة عن بعض أفراد المجتمع، ولأصبح الأغنياء أغنياء إلى الأبد، والفقراء فقراء على الدوام، حتى إذا ما أخذ من الأغنياء صدقة وأعطيت لأولئك الأصناف، فإذا الفقر والعوز والحاجة جميعها تبارح ساحة كثير من أولئك الذين وقعوا تحت وطأته نتيجة عدم توافره على رءوس أموال تعينه على القيام بواجب الاستثمار والتنمية .

وعليه، فيمكننا الانتهاء إلى القول بأن فرضية الزكاة استهدفت تقرير مقصد استدامة تنمية المال من جهة، كما استهدفت - من جهة أخرى - تفتيت الثروة التى تتكدس في بعض الأيدى التى ما كانت لها لأن تعطى صدقة أو هدية لولا تقريرها لمقصد ديمومة تداول المال وتقلبه في أيد متعددة من أفراد المجتمع، وفضلاً عن ذلك، فإن في فرضيتها تربية نفسية وتعويدًا عمليًّا لبعض الأيدى على العطاء والتبرع والتى ما كانت لتتعود على ذلك لولا فرضية الزكاة ووجوبها .

٤: ٢ الأمر بتوزيع الميراث تقرير لمقصد ديمومة تداول المال:

ولئن اعتبرنا فرضية إعطاء الزكاة للأصناف التى ورد ذكرها في القرآن الكريم وسيلة من وسائل تقرير مقصد ديمومة تداول المال، فإن ثمة وسيلة أخرى يمكن اعتبارها إحدى الوسائل المعينة على الحفاظ على المقصد المذكور، وتتمثل تلك الوسيلة في نظام الميراث، ذلك النظام الفريد الذي حدده البارى في كتابه في قوله سبحانه: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ (النساء: ١١).

إن ثم حِكَمًا متعددة وراء فرضية الميراث، بيد أنه يمكن اعتبار الحفاظ على مقصد ديمومة تداول وتقلب المال في أيدٍ متعددة إحدى الحكم الرئيسية التى رنا الشارع إلى تحقيقها من هذا النظام؛ وذلك لأنه ينطوى على ضيرورة المال متداولاً بسبب التوزيع بين أكبر عدد من الناس إن وجدوا، أو على الأقل يتم نقله

من يد إلى أخرى ، وفي هذا يقرر الإمام ابن عاشور أن الشريعة نفذت مقصدها من توزيع الثروة تنفيذًا لطيفًا بسبب نظام المواريث؛ وذلك لأن مكتسب المال يكون « .. قد قضى منه رغبته في حياته، فصار تعلق نفسه بماله بعد وفاته تعلقًا ضعيفًا .. ولم يجعل لصاحب المال حق في صرفه بعد موته إلا في ثلث ماله أن يوصي به لغير وارث، فتم مقصد التوزيع بحكمة وهي جعل المال صائرًا إلى قرابة صاحبه؛ لأن ذلك مما لا تشمئز منه نفسه، ولأن فيه عونًا على حفظ المال في دائرة القبيلة. وإنما تتكون الأمة من قبائلها، فيؤول ذلك إلى حفظه في دائرة جامعة الأمة»[1] .

وعلى العموم، فإن الشرع يوجب على أولئك الورثة الذين يستخلفون في إدارة مال مورثهم أن يقوموا بواجب الاستنماء والاستثمار عبر سائر السبل الاستثمارية المتاحة، ولا يخفى ما ينتج عن ذلك من تحقيق لمقصد استدامة التنمية ومقصد التداول والرواج. وبناء على ما سبق، فإنه يمكننا الانتهاء إلى القول بأنه لو لم يكن التداول والرواج مقصدًا لما كان ثمة حاجة إلى تشريع نظام المواريث، ونظام النفقات والصدقات وهكذا .

وبطبيعة الحال، لا يتسع المقام لتفصيل القول في كل ما يتعلق بأهمية هذا التشريع ودوره في تحقيق التوازن الاقتصادي بين الأفراد في المجتمعات ، فضلاً عن دوره الواضح في الحفاظ على مقصد ديمومة تداول المال في أيدٍ متعددة مختلفة .

٤ : ٣ تحريم الاحتكار تقرير لمقصد ديمومة تداول المال :

ولئن اعتبرنا توزيع الإرث، وقبله إعطاء الزكاة للأصناف الثمانية فريضتين مقررتين مقصد ديمومة تداول المال، فإنه من الجدير بالذكر أنّ الشارع الكريم لم يكتف بتقرير هذا المقصد عبر تلكما الفريضتين، وإنما عنى بحظر جملة من الأساليب الاستثمارية لمخالفتها لهذا المقصد، ولكونها منطوية على تجاوز هذا المقصد، ومن تلك الأساليب الاستثمارية الموهومة التي تحول دون تحقيق هذا المقصد، الاحتكار بوصفه تصرفًا يحول دون تحقيق هذا المقصد الإسلامي الناصع في الاستثمار .

إن الإسلام يحرّم الاحتكار، سواء

(١) انظر: مقاصد التشريعة لابن عاشور - مرجع سابق - ص ٣٤١ بتصرف واختصار .

أكان احتباسًا للطعام أو القوت، أم كان احتباسًا لكل ما يتضرر الناس من احتباسه من طعام وقوت ونقود عن التداول؛ انتظارًا لوقت ارتفاع ثمنه، فـ «كل ما أضر الناس حبسه فهو احتكار، وإن كان ذهبًا أو فضة، ومن احتكره بعد ... فقد أساء استعمال حقه فيما يملك ..»[١] وقد ورد تحريمه في عدد من أحاديث المصطفى - ﷺ - كقوله في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب المساقاة: «لا يحتكر إلا خاطئ» ، أي آثم . وقوله - ﷺ - في الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد في مسند المكثرين من الصحابة: «من احتكر على المسلمين أربعين يومًا ضربه الله بالجذام والإفلاس» .

فهذه النصوص النبوية الشريفة تؤكد كون الاحتكار في الإسلام حرامًا، وذلك لما ينطوي عليه من ظلم لعامة الناس من أجل تحصيل منفعة لفئة من الناس. ولئن كانت استدامة تنمية المال مقصدًا أساسيًا ، فإن التنمية المعتبرة هي التى تحقق الرخاء الاقتصادي، والرفاهة لجميع أفراد المجتمع، وليست تلك التى تحقق الرخاء لبعض الأفراد على حساب عامة الناس . وعليه، فإنّ تحريم الاحتكار ما كان له لينحصر في دائرة الأقوات والألبسة والأطعمة وإنما يشمل احتكار النقود وحصرها في أيدي فئة معينة في المجتمع دون سواهم من الناس.

إنه ليس أمرًا منكورًا أن ينظر البعض إلى الاحتكار بوصفه أسلوبًا جالبًا أرباحًا طائلة، بيد أن النظرة الإسلامية إلى الأرباح المادية تختلف في أساسها عن نظرات الأيديولوجيات المختلفة؛ ذلك لأن الربح المادي ليس في حد ذاته غاية بقدر ما هو وسيلة إلى غاية أسمى وأعلى، وهي تحقيق الرخاء الاقتصادي والرفاهة الشاملة لجميع أفراد المجتمع؛ عونًا لهم على القيام بمهمة الخلافة لله في الأرض وعمارة الكون . وبالتالي ، فإن الربح المادي الذي يحوزه بعض أفراد المجتمع دون بعضهم لا عن نتيجة عمل وجهد مشترك، وإنما نتيجة عمل احتكاري منغلق، فإن الإسلام لا يعترف به ولا يعتبره وسيلة من وسائل تحقيق الغاية السامية من تشريع الاستثمار في الإسلام.

ولهذا ، فلئن جلب الاحتكار لأصحابه نماء وزيادة، فإن الإسلام يعتبره

---

(١) انظر: الخراج - أبو يوسف - ص ٨٣ باختصار .

نماء ناقصًا غير مكتمل، وذلك اعتبارًا إلى ما ينتج عنه من ضرر بالغ مؤثر سلبًا على حركة التعامل التجاري والاستثماري في المجتمع، فضلاً عما ينتج عن ذلك من أضرار بالغة على النظام الاقتصادي والمالي في المجتمع برمته.

إن تحقيق الاحتكار تنمية أو زيادة لبعض أفراد المجتمع، يجلب في مقابل ذلك حالة من البطالة الانكماشية[1] للسواد الأعظم من أفراد المجتمع، كما أنه بطبيعته يقف عاملاً قويًّا وراء نشأة التضخم المفضي إلى القضاء على حافز الابتكار والتجديد في المجتمع، ومرد ذلك إلى طبيعة الاحتكار التى تضعف لدى المحتكر في غالب الأحيان حافز التجديد والابتكار؛ لأن الحماية القانونية التى يحظى بها الأفراد المحتكرون والمؤسسات الاحتكارية في العصر الراهن تجعلهم لا يهتمون بابتكار ولا بتجديد لعدم وجود منافس آخر لهم في السوق؛ مما يؤدى إلى هبوط كفاءات أولئك الأفراد وتلك المؤسسات الاحتكارية[2]، ولا يخفى ما ينتج عن ذلك من أضرار جسيمة في سوء توزيع الموارد.

إن تحريم الإسلام الاحتكار إنما يعود إلى كونه أسلوبًا يحول دون تحقيق مقصد استدامة التنمية المقصودة للمال من جهة، ودون تحقيق مقصد ديمومة تداول المال وتقلبه في أيد متعددة من جهة أخرى آكد، ومرد هذا إلى كون الباعث على الاحتكار في حقيقته الأنانية والأثرة والجشع والطمع، والإضرار بالآخرين، وإخراج النقود من الوظيفة الأساسية التى من أجلها خلقت، وكل ذلك يتعارض مع مبادئ الإسلام في العلاقات بين الأفراد.

إنّ الاحتكار لا يعدو أن يكون إهدارًا لمقصد ديمومة تداول المال وتقلبه، بل إنه لا يعدو أن يكون إهدارًا حقيقيًا.. «لحرية التجارة والصناعة، فالمحتكر لا يسمح لسواه أن يجتلب ما يجتلبه، أو يصنع ما يصنعه، وبذلك يتحكم في السوق، ويفرض على الناس ما يشاء من أسعار، فيكلفهم عنتًا،

(١) يراد بالبطالة الانكماشية البطالة التى تنجم عن انخفاض حجم الإنفاق النقدي بنسبة تزيد على مثيله في العرض الكلي من السلع والخدمات. وبعبارة أخرى: هو زيادة العرض الكلي من السلع والخدمات بنسبة أكبر من الزيادة في حجم الإنفاق النقدي. ويكون مصحوبًا عادة بتدهور في الأثمان، فتدهور في الوظائف والأشغال والأعمال. انظر: الموسوعة الاقتصادية - راشد البراوي - (القاهرة، مكتبة النهضة العربية، طبعة ثانية ١٩٨٧م) ص ٨٧.

(٢) انظر: البراوي، راشد: الموسوعة الاقتصادية (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، طبعة ثانية ١٩٨٧م) ص ٢٩ وما بعدها.

ويحمّلهم مشقة، ويضارهم في حياتهم وضرورياتهم، فوق أنه يقفل باب الفرص أمام الآخرين ليرتزقوا كما يرتزق، وليجودوا فوق ما جود ..»(١).

ولهذا ، فليس من عجب أن يعتبر الإسلام المحتكر ملعونًا ومطرودًا من رحمة الله وعطفه، كما ورد ذلك في آثار كثيرة عن الرسول ﷺ : « الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون»(٢) .

إن السر في استحقاق المستثمر المحتكر هذه اللعنة الإلهية يعود إلى كونه ممن ينظر إلى «.. مصلحة نفسه ولا يبالي بضرر المجموع، فكلما حدث رخص ساءه وآلمه، وكلما سمع بغلاء سره وأبهجه . فلا غرو أن تتسرب الرحمة من قلبه، وأن تغزوه الأنانية والقسوة التى تعد آفة تنزل بالإنسان من أفق الإنسانية إلى حضيض السبعية أو الوحشية .. ولأن المحتكر يريد أن يوسع ثروته بالتضييق على خلق الله، وأن يبنى قصوره على جماجم البشر، وأن يمص دماءهم لتجري في عروقه أو في رصيده ألوفًا وملايين..»(٣) .

وبناء على هذا، فإن ليس من عجب أن تتضافر نصوص حديثية - كما أسلفنا - على تحريم الاحتكار وتوعد المحتكر بسوء الخاتمة وخزي يوم القيامة، وفي هذا يقول ﷺ : « من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس» وفي رواية أخرى: «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم، فإن حقًّا على الله تبارك وتعالى أن يقعده بعظم من النار يوم القيامة»(٤).

وثمة أحاديث أخرى في هذا المعنى، وكلها تدل على بشاعة هذا التصرف ورداءته وأثره السيء على حركة النشاط الاقتصادي على المستوى المجتمعي .

ومهما يكن من شيء، فإنه يمكننا الخلوص إلى القول بأن عدم تداول المال، بسبب الاحتكار أو بغيره، يقود إلى إصابة المجتمعات بالطبقية ، كما يفضى إلى شيوع الجرائم واللا استقرار في المجتمعات؛ وذلك لأنها تغدو ثمة طبقة تموت من التخمة، وطبقة بالمقابل تموت من الجوع والعطش .

(١) انظر: العدالة الاجتماعية في الإسلام - مرجع سابق - ص ١٣٣ .
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (بيروت ، دار إحياء التراث العربي، طبعة ١٩٥٤م) ترقيم العالمية في كتاب المساقاة رقم ٣٠١٣.
(٣) انظر: دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي - يوسف عبد الله القرضاوي- (القاهرة، مكتبة وهبة، طبعة أولى ١٩٩٥م) ص ٢٩٤.
(٤) أخرجه أحمد في مسنده في كتاب مسند المكثرين من الصحابة (مصر، دار المعارف، طبعة ١٩٨٠م) ترقيم العالمية ٤٥٤٨ .

٤: ٤ تحريم الاكتناز تثبيت لمقصد ديمومة تداول المال :

لئن أثبتنا من قبل كون تحريم الاكتناز مستهدفًا تقرير مقصد استدامة تنمية المال، فإن تحريمه استهدف - فضلاً عن ذلك - تقرير مقصد ديمومة تداول المال وتقلبه في أيد متعددة؛ وذلك لأن الاكتناز لا يحجب المال عن الاستنماء فحسب، ولكنه يحجبه أيضًا عن التداول والرواج؛ مما يجعله وسيلة من الوسائل الوبيلة التي تحول دون الحفاظ على المقصدين المذكورين ، فالمكتنز في حقيقته يرتكب جرمين خطيرين في حق مجتمعه، أولهما: حجب المال عن أوجه التنمية المشروعة والمنشودة؛ مما يؤدي في النهاية إلى نشر البطالة والعطالة في المجتمع، وثانيهما : حجبه المال عن أوجه التداول والتقلب في أكثر من يد؛ مما يؤدي إلى إصابة المجتمعات بضعف وهزال في مواردها ومشاريعها التنموية . إنه ليس بخافٍ ما ينتج عن هذه الأحوال الكئيبة التي تخلفها آفة الاكتناز وآفة الاحتكار في المجتمعات من ارتفاع في نسبة الجرائم المادية والخلقية نتيجة اختلال التوازن بين العرض والطلب وبين الرغبات والقدرات .

ونظرًا إلى أننا قد عنينا بتسليط الضوء على تلك الآثار الوخيمة التي تنتج عن ظاهرة الاكتناز في المجتمع على المستوى الاقتصادي ، فإننا لا نرى من حاجة إلى مزيد من الإيضاح حول أثر هذه الظاهرة على الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات التي تفشو فيها. وعليه، فإننا نخلص إلى القول بأنه من واجب المجتمع متمثلاً في ولي الأمر على سائر الأصعدة مكافحة الاكتناز والحيلولة دون صيرورته سلوكًا لأفراد المجتمع؛ تحقيقًا للرخاء الاقتصادي والاستقرار الأمني للمجتمع برمته .

وعلى كلٍّ، فإننا نود في ختام هذا الحديث، أن نشير إلى أن الشرع الحكيم لم يكتف بتحريم كل من الاحتكار والاكتناز وسواهما من المعاملات التي تأتي على هذا المقصد من الأساس بالاستئصال والإبادة ، وإنما عنى في المقابل بالحث على سائر المعاملات التي تقوم على عنصر التعاون والتكامل والتساند كما هو الحال في عقود المشاركة من عنان، وأبدان، ومفاوضة، ومضاربة، ومرابحة وغيرها، فهذه الشركات وسائل أكيدة لتحقيق مقصد ديمومة التداول، وفضلاً عن ذلك، فإن

الشـرع اعتبر الأصل في المعاملات الإباحة، كما رجح جانب المصلحة على المفسدة في أكثر الأحيان ، حيث إنه اغتفر في عدد من عقود المقايضة الغرر اليسير، كما هو الحال في المغارسة والمساقاة وغيرها من العقود التى يكتنفها الغرر، وفي هذا يؤكد الإمام ابن عاشور قائلاً: « .. ومن وسائل رواج الثروة تسهيلات المعاملات بقدر الإمكان، وترجيح جانب ما فيه المصلحة على ما عسى أن يعترضها من خفيف المفسدة .. وشرعت المعاملات على العمل مثل المغارسة والمساقاة، واغتفر ما في ذلك من غرر، قصدًا في جميع ذلك إلى تسهيل المبادلة لتيسير حاجات الأمة»[١] ...

ولهذا ، فإن تكن ثمة حكمة في تشريع عقود المشاركة والمرابحة والمضاربة وغيرها، فإن الحكمة الأجل تتمثل في رغبة الشارع في الحفاظ على ديمومة تداول وتقلب المال وتحصيل أكبر عدد من أفراد المجتمع على نمائه وزيادته؛ مما يحقق لهم جميعًا في نهاية المطاف الرخاء الاقتصادي والرفاهة الشاملة.

٥- مقصد تحقيق الرفاهية الشاملة للفرد والمجتمع

لقد أسلفنا من قبل أن الحفاظ على استدامة تنمية المال استهدف الخروج بالمال من عالم الاكتناز الضيق ومن عالم الإسراف المقيت والتبذير المدمر والتقتير المبدد إلى عالم الاستنماء والازدياد والتثمير والتكثيف ، كما أثبتنا أن تقرير مقصد ديمومة تداول المال ورواجه، تغيا الانتقال بالمال من أن يكون منحصرًا في أيدى فئة قليلة من أفراد المجتمع إلى أيدى فئات كثيرة من المجتمع، وبناء على هذا، فإنه يمكن القول بأن استدامة تنمية المال وديمومة تداوله ورواجه لا تكفيان لتحقيق جميع مقاصد الشرع في الاستثمار ، بل هنالك مقصد أعلى لابد للاستثمار من أن يحققه في الاستثمار، ويتمثل ذلك المقصد فيما نصطلح عليه في هذه الدراسة بمقصد تحقيق الرفاهة الشاملة لجميع أفرد المجتمع الإسلامي، ويروم هذا المقصد أن يؤدى الناتج من الاستثمار في المنظور الإسلامي إلى «..إشباع كافة الحاجات الإنسانية الأساسية، وإزالة كافة الأسباب الرئيسية للمتاعب والمصاعب، وتحسين نوعية

(١) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور - مرجع سابق - ص ٣٤٢ - ٣٤٣ باختصار .

الحياة معنويًا وماديًا . »[1] عونًا للفرد والمجتمع للقيام بمهمة الخلافة لله في الأرض وعمارة الكون وفق المنهج المراد له جل جلاله .

فلئن كانت استدامة تنمية المال وديمومة تداوله مقصدين جليلين، فإنهما مقدمتان ضروريتان لمقصد تحقيق الرفاهة الشاملة لجميع أفراد المجتمع، بحيث يتم التخلص من الفقر والفاقة والعوز في حياة الأفراد ، وذلك عبر سائر السبل والأساليب الاستثمارية المعينة على تحقيق هذه الغاية العظمى، وعليه، فاعتبارًا لمكانة هذه الغاية والتفاتًا لما ينبغي أن يحول إليه الأمر بعد تنمية المال وتداوله، فإنه يمكننا القول بأن مقصد تحقيق الرفاهية الشاملة للفرد والمجتمع يشكل أحد أهم المقاصد الأساسية للمعاملات عامة وللاستثمار خاصة من المنظور الإسلامي؛ لذلك، فإن مهمة الاستثمار لا تتوقف عند تنمية المال وتداوله فحسب، وإنما تتجاوز ذلك إلى دائرة تحقيق الرفاهية والسعادة للفرد والجماعة.

وتقريرًا لهذا المقصد، فإننا نجد الإسلام سدّ الباب أمام الرهبانية وتبرأ من سائر صنوف الانقطاع السلبي عن المشاركة في معترك الحياة والعيش في كنف الناس، وفي هذا يقول الباري جل ثناؤه : ﴿**وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا**﴾ (الحديد: ٢٧) ، كما نجده يعتبر العمل واجبًا يثاب عليه المكلف ويعاقب على تركه بلا عذر، وفي ذلك يقول - جل جلاله: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾ بل إن الإسلام ربط بين الإيمان والعمل الصالح، فما من آية يذكر فيها الإيمان إلا ويذكر بجانبه العمل الصالح؛ مما يؤكد تقرير السعي والعمل من أجل تحقيق الرخاء الاقتصادي والاستقرار الأمني لجميع أفراد المجتمع الإسلامي .

إن تحريم الشرع الكسل والمسألة[2] والدعة وجميع أخلاقيات التخلف

---

(١) انظر: نحو نظام نقدي عادل في الإسلام - مرجع سابق - ص ٤٧ .

(٢) وقد ورد هذا النهي النبوي الكريم في حديث ذلك الأنصاري الذي أمره الرسول بالغروب عن المدينة خمسة عشر يوما، يحتطب من خلالها. فلما عاد وقد أصاب عشرة دراهم . قال له رسول الله : هذا خير لك من أن تجئ المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة : لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع. «أخرجه أحمد في مسنده في كتاب باقي مسند المكثرين رقم ١٢٣١٦ .

استهدف من وراء ذلك تحقيق هذا المقصد الذي يرتهن وجوده وتحقيقه باستدامة تنمية المال وديمومة تداوله وتقلبه، بحيث يكون لكل فرد في المجتمع عمل يشبع من خلاله حاجته الأساسية، ويرفع عن نفسه من خلاله كافة المتاعب والمصاعب .

كما أن سد الإسلام الباب أمام أي أسلوب استثماري يحقق الرفاهية للفرد دون المجتمع، كما هو الحال في الربا والاحتكار والاكتناز وغيرها، استهدف من ذلك كله تحقيق هذا المقصد الذي يحقق للمال وظيفته ودوره في تحقيق الرفاهة للفرد والجماعة . فالرفاهية المنشودة في المنظور الإسلامي رفاهية يجب أن تتحقق للفرد والجماعة معًا ، فإن تحققت لأحدهما دون الآخر، فإنها لا تكون رفاهة معتبرة من المنظور الإسلامي؛ ذلك لأن الإسلام يرى في مصالح الفرد والجماعة تداخلاً وتكاملاً وترابطًا، ولا يرى الفصل بينهما على هذا المستوى .

وعلى العموم، فإن ما أوردناه من أدلة مقررة للمقصدين المذكورين، تصلح أن تكون أدلة لهذا المقصد، وذلك بوصف المقصدين مقدّمتين ضروريتين لهذا المقصد العظيم؛ ولهذا، فإننا نرى أن نتجاوز سرد الأدلة التى سبق لنا أن أوردناها من قبل .

على أنه من الأمر الجدير بالتأكيد عليه هو أن تحريم بعض الأساليب الاستثمارية الموهومة من ربا واحتكار يعود في حقيقة الأمر إلى الحيلولة دون تحقيق هذا المقصد، فضلاً عن مقصدى الاستنماء والتداول، ومرد هذا إلى طبيعة هذه الأساليب التى تستعلى عليها الفردية والنرجسية والأنانية والأثرة والطمع، وهذه كلها آفات وأمراض لا بد للاستثمار الإسلامي من التجنب في الوقوع فيها، وذلك عن طريق الابتعاد عنها وعن كل ما يوصل إليها .

وأيًا ما كان الأمر، فإنه يمكن الانتهاء إلى تقرير القول بأن هذا المقصد هو الذي يجعل الاستثمار في حد ذاته وسيلة لغرس السعادة في النفوس؛ لما ينتج عنه من تأمين لاحتياجاتهم وانتشالهم من بؤر الحرمان والبؤس والضنك، فيتحقق لهم بسبب ذلك سمو روحي، وتهذيب نفسي يقوم على الإيثار والأخوة والرحمة.

وعليه، فإنه من واجب المستثمر المسلم ومجتمعه الإسلامي التطلع إلى

حياة الرفاهية والسعادة والاستقرار، وذلك من خلال الاجتهاد في الإنتاج والاستثمار توليدًا وزيادة .

إن تحقيق هذا المقصد الأسمى من الاستثمار لا يحقق الاستقرار والأمن والأمان للفرد فحسب بل للمجتمع بأسره، بل إن تحقيقه يجعل المجتمع الإسلامي في موقف نموذجٍ يحتذي به أمام المجتمعات الأخرى غير الإسلامية ، فيكون ذلك برهانًا ساطعًا على أن تطبيق المنهج الإسلامي في الجانب الاستثماري كفيل بإيجاد مجتمع ترفرف فيه راية العدالة والاستقرار والطمأنينة والتراحم والتواصل .

وبناء على ما سبق، فإنه يمكننا الخلوص إلى القول بأن هذا المقصد يكاد يكون مقصد المقاصد، فإن تحقق من الاستثمار كان ذلك فتحًا كبيرًا، وإن عجز المستثمر عن تحقيقه، فإنه لا بد من مراجعة أسباب الإخفاق، سعيًا إلى تصحيح المسار وتحقيق هذا المقصد الأجلّ .

وعند هذا القدر، يتبين لنا كون المقاصد الثلاثة التى أوسعناها جانب التأصيل والتحقيق من مهمات مقاصد الشرع العامة من الاستثمار ، وبطبيعة الحال، لا ننكر وجود مقاصد فرعية كثيرة يمكن أن تنبثق أو تتفرع عن هذه المقاصد الأساسية العامة ، كمقصد تخفيف حدة التفاوت في توزيع الثروة، وتحقيق الحد الأدنى من المعيشة لكل فرد من أفراد المجتمع، وتحقيق مطالب الإنسان الروحية والنفسية وغيرها، فهذه المقاصد كلها من الممكن أن تندرج ضمن مقصد تحقيق الرفاهية الشاملة للفرد والمجتمع .

خاتمة

أولاً: في ضوء ما سبق، يمكننا الخلوص إلى القول بأن ثمة حاجة إلى مزيد من الدراسات العلمية المنهجية حول تأصيل القول في هذا الموضوع الهام في هذا العصر، كما أننا ندعو الباحثين في الاقتصاد الإسلامي المعاصر إلى إيلاء البعد المقاصدي جانب الاهتمام والاعتبار عند الهم بتكييف أسلوب استثماري حديث، فبقدر ما تتضح مقاصد الشرع في ذهن المجتهد، بقدر ما يكون تخريجه وتكييفه للمعاملة الحديثة تكييفًا موفقًا ، والعكس صحيح.

ثانيًا : ولئن ضنت الأبحاث الإسلامية الاقتصادية المعاصرة عن الحديث عن هذا الموضوع بصورة علمية مؤصلة، فإنه لا

يزال في الوقت فسحة لتناول هذا الجانب المظلوم من دراستنا الاقتصادية الإسلامية المعاصرة .

ثالثًا : إن الحكم على الأساليب الاستثمارية الحديثة، ينبغي أن ينبثق عن اجتهاد معاصر قائم على مراعاة مدى تحقق مقاصد الشرع منها والتى تتمثل فيما أوردناه من مقاصد، بحيث إذا ألفينا الأسلوب الاستثماري غير متعارض مع هذه المقاصد ومحققا لها، عندئذ يعتبر ذلك الأسلوب مشروعًا وحلالاً لمن أراد أن يتخذه وسيلة لاستثمار أمواله، ولا ضير ألا يكون ذلك الأسلوب مشهورًا أو مغمورًا عند الفقهاء الأقدمين، مادام لا يتعارض مع مقاصد الشرع في الاستثمار . وأما إذا وجدنا الأسلوب الاستثماري الحديث متعارضًا مع المقاصد الشرعية المذكورة ، فإنه يجب نبذه والإعراض عنه مطلقًا ولو كان أسلوبًا مشهورًا ومعتبرًا عند الفقهاء الأقدمين .

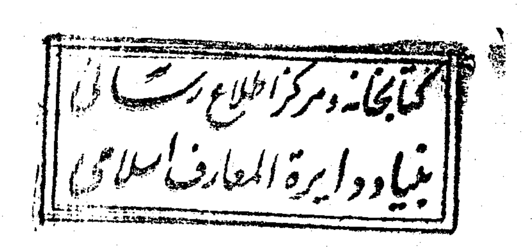
إن هذا الاعتبار يقوم على النظر إلى الوسائل الاستثمارية بوصفها وسائل ظرفية ذات تأثر بعاملي الزمان والمكان، وبالتالي، فإنها لا ينبغي لها أن تكون ثابتة أو خالدة ، بل هي تتأثر من حيث فعاليتها وعدم فعاليتها بعاملي الزمان والمكان؛ ولذلك فإن الاعتداد بوسيلة استثمارية موروثة ينبغي أن يتوقف على مدى تحقيقها مقاصد الشرع في ضوء الواقع المعاصر، كما أن العمل بوسيلة استثمارية قديمة يتوقف هو الآخر على مدى تقبل البيئة الحديثة لها.

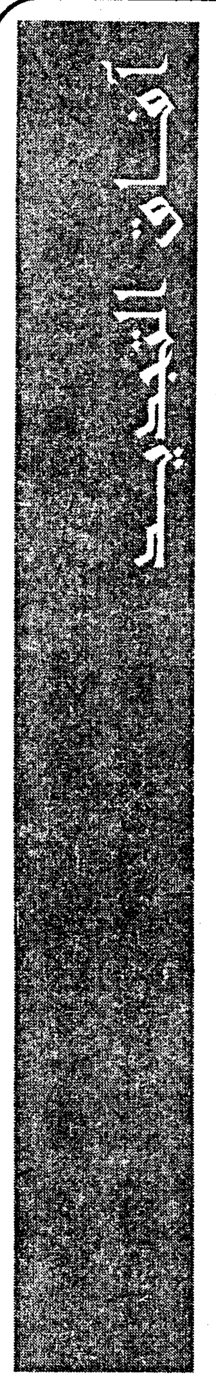
رابعًا: وعليه، فليس من المقبول في شيء أن تظل ثمة دعوات إلى إحياء الوسائل الاستثمارية التقليدية في صورتها التقليدية التى كانت تتم بين الأفراد في هذا العصر دونما تمحيص لمدى صلاحية تلك الوسائل للاستثمار في هذا العصر. ولحكمة ما اكتفى الشارع الحكيم بالإشارة إلى بعض من الأساليب الاستثمارية التى كانت سائدة دون أن يقرن تلك الإشارة بوجوب أو استحباب في أكثر الأحوال، انطلاقًا من إدراك الشارع بما يطرأ على الوسائل الاستثمارية من تغير وتطور يؤثران في فعاليتها وجدواها .

خامسًا : إنه لا بد من الكف عن البحث عن جذور قديمة لأساليب استثمارية حديثة، وبدلاً من ذلك، ينبغي النظر في مشروعية تلك الأساليب في مدى انسجامها مع مقاصد الشرع.

فلقد أثبتت الأيام أن معظم التخريجات والتكييفات الفقهية للمعاملات المالية الحديثة والتى يركن إليها علماؤنا المعاصرون في الاقتصاد الإسلامي، تتسم في أكثر الأحيان بانتهاج المنهج الإسقاطي التطويعي المتكلف. فلئن كانت المعاملات المالية تتم في العصور الغابرة في صورة فردية، فإنها غدت في هذه الأيام تتم في صورة مؤسسة في أكثر الأحيان؛ مما يجعل حمل إحداهما على الأخرى محل نظر ونقد، وذلك لانتفاء التماثل والتشابه بين الأصل والفرع من حيث التكوين والتشكل.

وأخيرًا: ومهما يكن من شيء، فإن الأمل معقود في أن تشهد الساحة الإسلامية الاقتصادية في الأيام القادمات دراسات مقاصدية مركزة يقوم بها أفراد أو مؤسسات يؤمنون بضرورة تفعيل الحياة الاقتصادية المعاصرة بتعاليم الشرع الحنيف عن طريق الكشف عن الغايات والأسرار والحكم والمعاني المرادة لله في تشريعاته المالية . هذا ، والله أعلم بالصواب .





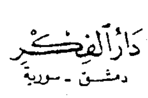
منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي



عبد الجبار الرفاعي

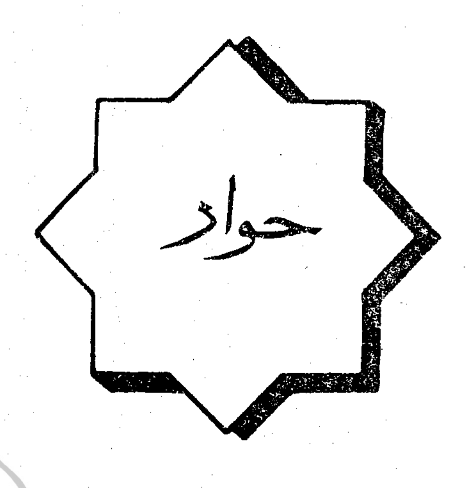
دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان





دار الفكر
دمشق - سورية

دار الفكر بدمشق : برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد - ص. ب : ٩٦٢ دمشق - سوريا
فاكس : ٢٢٣٩٧١٦ - هاتف : ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦



نظرية المقاصد
محاولة للتشغيل

أ. عصام أنس الزفتاوي (*)

تحاول هذه الورقة تقديم محاولة لتشغيل نظرية المقاصد الكلية فى أطر جديدة تضاف إلى الأطر الأصيلة التى يتم عادة تشغيلها فيها من خلال الفروع الفقهية ، أو الأصولية .

وترتكز هذه الورقة على مجموعة من المبادئ والأسس نجملها فيما يلى :

١- تبنى هذه الورقة رؤيتها على ما استقر عليه الأصوليون وعلماء الإسلام فى تقرير نظرية المقاصد .

٢- لا تتجاوز أن تكون محاولة للتطبيق والتشغيل وتوسيع دائرتهما إلى دوائر جديدة تضاف إلى الدائرة الفقهية.

٣- يرى الكاتب أن المجال الأكبر لبذل الجهود هو فى محاولة تعميق الفهم - إذا كان بحاجة إلى ذلك - والمحاولات الدءوبة للتشغيل ، خاصة وأن هذه النظريات (خاصة النظريات الكبرى) أخذت قروناً طويلة كان للحضارة الإسلامية فيها الكلمة واليد العليا ، ومن

(*) باحث مصري إسلامي.

ثم كان الفكر والفقه الإسلامى فيها أصفى موردًا ، وأقل تأثرًا بالأفكار والتيارات والحضارات الأخرى ، وخلال هذه القرون توارد على هذه النظريات عشرات من العلماء ذوى التكوين العلمى والثقافى المتنوع ؛ مما أتاح لها العديد من المراجعات حتى استقرت على الصورة التى وصلت إلينا.

٣- ومن جهة أخرى فإن الظروف الحضارية والفكرية التى تمر بها أمتنا من الضعف بحيث تصبح عملية المراجعة وإعادة الاجتهاد فى النظريات الكبرى ، ومحاولة تفكيكها وإعادة بنائها ... هى محاولة على جانب كبير من الخطورة ، ولن يكون الناتج أبدًا إسلاميًّا خالصًا مع حالة التراجع الحضارى الإسلامى الحالى، ومع طغيان المد الحضارى للآخر بصورة لم نسلم منها فى مأكل ولا مشرب ولا ملبس ولا فكر ولا ثقافة .

٤- ولا يفهم من هذا أن الاتجاه العام للورقة هو إيثار السلامة ، أو الوقوف دون باب الاجتهاد الذى استقر على فتحه ، والامتناع عن تخطى عتبته . بل المقصود هو تحديد مجال الاجتهاد فيما ينبغى أن يكون فيه ، والإبقاء على الجهد المبذول - للكاتب على الأقل - دون إضاعة فيما لا يحتاج إلى بذل الجهد فيه.

٥- ومن ثم فإن وظيفة الوقت هى : التواصل مع الفكر الإسلامى ، وإكمال البناء ، ومتى وجدنا أنفسنا نعيد البناء فإنه يعنى أنه حصل انقطاع ، فيجب إعادة محاولة التواصل مرة أخرى ، لا اليأس من ذلك واللجوء إلى إعادة البناء . ولعل بعض الجهود المعاصرة إنما تلجأ إلى إعادة النظر فى مثل هذه النظريات الكبرى حال فشلها فى التواصل .

٦- ومن جهة أخرى فإن إعادة البناء مهما بدت أسهل من حيث الفكاك من أسر النظريات التراثية ، فإنها أصعب من حيث عدم تحقق شروط تكوين النظريات الكبرى ، فمن الصعب الاتصاف بالأصالة المطلوبة لطغيان الحضارات المغايرة ، كما أننا نفتقد الروح العلمية العامة - وهو الشرط الأكثر الأهمية - فى حالتنا الحضارية ، وبدون هذه الروح العلمية العامة لا يمكن أبدًا تكوين نظريات كبرى ، والتى تحتاج إلى نقاش وجدل فكرى حتى تصاغ بصورة نهائية ، ومن ثم فإن افتقاد ميكانيكية تكوين النظريات (إن صح التعبير) يحكم على الجهود المبذولة

بالفشل ، والطرح المنقوص ، وعدم وجود من يتابع هذه الجهود من الأجيال التالية .

وقبل طرح محاولة لتشغيل هذه النظرية فى مجال تصنيف العلوم وفى مجال حقوق الإنسان ، لا بد أن نؤكد على قضيتين مهمتين :

١- ضرورة رؤية نظرية المقاصد من منظور حضارى .

٢- التأكيد على القيمة النقدية لنظرية المقاصد ، والتى يمكن من خلالها نقد الكثير من الأفكار المطروحة على الساحة .

أولاً: ترتيب المقاصد - رؤية حضارية:

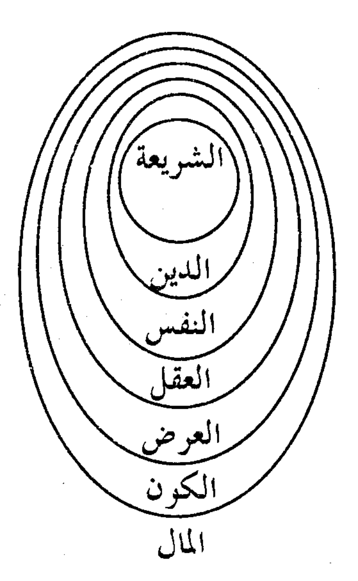
إذا كان الترتيب المشهور للمقاصد الشرعية (الدين - النفس - العقل - العرض - المال) متسقًا مع الأحكام الفقهية الفروعية ، ونابع منها ، فإنه يبدو لنا من خلال استقراء التاريخ والواقع الحضارى للأمة أن هذا الترتيب غير وافٍ بمقاصد الأمة الحضارية، وأن التزامه على المستوى الحضارى أدى إلى الحالة الراهنة التى نعيشها ؛ مما يوجب معه إعادة طرح ترتيب آخر على المستوى أو المنظور الحضارى، مع إبقاء الترتيب الآخر على المستوى الفقهى الفروعى كما هو .

وعلى المستوى الحضارى يبدو لنا أن كافة المقاصد على درجة واحدة من الأهمية ، بحيث إن إضاعة أى مقصد يؤدى إلى ضياع بقية المقاصد والإخلال بها فى الوقت نفسه ، فإضاعة مال الأمة وثروتها ، أو تغييب الوعى العام يؤدى فى الحال إلى إضاعة دينها ، وهكذا....

ومن ثم فالترتيب المقترح من المنظور الحضارى يمكن أن يمثل بجعل الحضارة الإسلامية مركزًا لمحيط دائرة واحدة ، هذه الدائرة هى مجموع أقواس تمثل مقاصد الحضارة الإسلامية الستة ، وقصور أى قوس عن الاتصال بأحد القوسين المجاورين له يؤدى فى الحال إلى ثغرة تفضى إلى مركز الدائرة .

الدين
العقل — النفس
الحضارة الإسلامية
الكون — العرض
المال

على حين أن الترتيب الفقهى المعتاد يجعل الشريعة مركزًا لدوائر متداخلة أقربها للمركز هو مقصد الدين ، وأبعدها عنه هو مقصد المال .



ففـي حـين أن المقصد الأبعد من المركز حمى لما يليه من الداخل فى الترتيب الفقهى ، فإن الجميع حمى واحد فى الترتيب الحضارى .

وكما نلاحظ فإن هذه المقاصد قد ذكرنا ضمنها مقصد الكون ، وهو مقصد أدانا إلى القول به محاولة تشغيل نظرية المقاصد فى مجال تصنيف العلوم على ما سيأتى الكلام عليه بالتفصيل .

وينبغى أن نؤكد على أن هذا الترتيب المقترح لا نطرحه على أنه بديل للترتيب التقليدى ، بل نطرحه على أنه خاص بالمقاصد الحضارية للأمة ، بينما نرى أن الترتيب الأصلى خاص بالشريعة والفقه .

ثانيًا : نظرية المقاصد وقيمتها النقدية :

ومن جهة أخرى فإن نظرية المقاصد تصلح ميزانًا لقبول الكثير من الأفكار الأخرى أو ردها ، ويمكننا اتخاذها أساسا للنقد ، من ذلك بعض الأفكار المغلوطة حول ذم المال مطلقًا ، أو الزهد فى الدنيا مطلقًا ، حيث تدلنا نظرية المقاصد على وجوب المحافظة على مال الأمة وثروتها ، ومتى وجبت المحافظة عليه وجب تحصيله من باب أولى .

وسنرى من خلال تشغيل النظرية فى مجال خطة تصنيف العلوم أننا يمكننا من خلال نظرية المقاصد نقد الخطة الشائعة التى قال بها الإمام الغزالى ، بل وسنرى كيف أن الخطة الغزالية تتعارض مع المقاصد الكلية ، وأن شيوع هذه الخطة أدى بنا إلى الوضع الذى نحن فيه الآن ، مما يؤكد صحة ما قلناه .

ثالثًا : نظرية المقاصد وخطة تصنيف العلوم :

من الأطر الجديدة التى يمكن تشغيل نظرية المقاصد فيها : خطة تصنيف العلوم .

ولا يخفى أن مسألة تصنيف العلوم من القضايا الفلسفية المهمة التى يترتب

عليها عمليًا آثار جد خطيرة على المستوى الحضارى العام ، حيث إن خطة تصنيف العلوم تحدد ما هو الأول من العلوم ، وما هو الآخر ، ما هو الأشرف ، وما هو الأدنى رتبة ... ، ومن هنا تأخذ خطة التصنيف أهميتها ، فخطة تصنيف العلوم هى خطة للأولويات الحضارية علمًا وعملاً ، بما أن العلم مقدمة العمل .

ولا يخفى ما كان من إعادة النظر فى الخطة الأرسطية ، والنظر إلى العلوم التجريبية نظرة جديدة من أثر فى النهضة الأوربية الحديثة .

ولعل أكثر التصنيفات شيوعًا وتأثيرًا فى الفكر الإسلامى هو تصنيف الإمام حجة الإسلام الغزالى رحمه الله فى الإحياء ، والذى لا يقل تأثيرًا عن تأثير موقفه من الفلسفة على من بعده من علماء المسلمين .

أ- عقد حجة الإسلام الغزالى رحمه الله الباب الثانى من كتاب العلم أول كتب الإحياء لبيان العلم المحمود والمذموم وأقسامهما وأحكامهما ، وبيان ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية . ولن نطيل بعرض كلامه فى ذلك لشهرته ، وتداول الكتاب بأيدى الكافة، ولكن سنقتصر على القواعد العامة التى بنى عليها تصنيفه لتكون بين أيدينا ونحن نتناول هذه القضية :

فالعلم الذى هو فرض عين نزله كل فريق على العلم الذى هو بصدده . أما العلم الذى هو فرض كفاية فينقسم إلى شرعى (وهو الذى استفيد من الأنبياء) ، ويقابله غير الشرعى (وهو ما يرشد العقل أو التجربة أو السماع إليه) ، فالمحمود منها (أي من غير الشرعي) كل علم لا يستغنى عنه فى قوام أمور الدنيا كالطب والحساب ، وأما ما يعد فضيلة لا فريضة فالتعمق فى دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه ، ولكنه يفيد زيادة قوة فى القدر المحتاج إليه . وأما المباح منه (يعنى من غير الشرعى) فالعلم بالأشعار التى لا سخف فيها ، وتواريخ الأخبار وما يجرى مجراه .

ثم قسم العلوم الشرعية المحمودة إلى أصول وفروع ومقدمات وتتمات .

ويلاحظ أنه لم يورد فى أقسام العلوم علم الكلام ، والفلسفة ، وأورد على نفسه سؤالاً بذلك ، وأجاب بما حاصله أن علم الكلام إما يرجع إلى القرآن والسنة ، وإما يخرج عنهما ويدخل فى

المجادلة المذمومة ، وأنه يصير من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية مع حدوث البدع ، وأما الفلسفة فليست علمًا برأسه بل أربعة أجزاء : أحدها الحساب والهندسة ، وهما مباحان . والثانى المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه، وهما داخلان فى علم الكلام. والثالث الإلهيات وهو داخل فى علم الكلام ، والفلاسفة لم ينفردوا فيه بنمط آخر من العلم ، بل انفردوا بمذاهب؛ بعضها كفر، وبعضها بدعة ، وكما أن الاعتزال ليس علمًا برأسه بل أصحابه طائفة من المتكلمين ، فكذلك الفلاسفة . والرابع الطبيعيات، وبعضها مخالف للشرع ، وبعضها بحث فى خواص الأجسام ، وهو شبيه نظر الأطباء، إلا أن الطبيب ينظر فى بدن الإنسان على الخصوص ، ولكن للطب فضلاً عليه ، وهو أنه محتاج إليه ، وأما علومهم (يعنى علوم الطبيعيين) فلا حاجة إليها .

ثم ذكر الإمام الغزالى رحمه الله تعالى أن العلم باعتبار الحمد والذم ثلاثة أقسام : قسم مذموم قليله وكثيره، وهو ما لا فائدة فيه فى دين ولا دنيا ، أو يكون فيه ضرر يغلب نفعه ، وقسم محمود قليله وكثيره كالعلم با لله ، وقسم يحمد منه مقدار الكفاية ولا يحمد الفاضل عليه والاستقصاء فيه ، وهى العلوم التى تعلمها فرض كفاية .

ب- نحو خطة جديدة لتصنيف العلوم :

دعنا بعد ذلك ننتقل إلى نظرية المقاصد ، والتى نرى أن تشغيلها فى مجال تصنيف العلوم سيؤدى إلى تقسيمات أخرى غير التى ذهب إليها الإمام الغزالى رحمه الله ، وربما تنقل بعض العلوم من كونها فضيلة أو لا حاجة إليها إلى كونها فرض كفاية .

وسنضرب لكل مقصد بعض الأمثلة للعلوم التى يمكن أن تندرج تحته .

١- مقصد الدين :

يشمل كل علم وعمل يؤدى إلى الحفاظ على الدين ، فيشمل من العلوم : العقيدة - التفسير - الحديث - فقه العبادات - فلسفة الدين الإسلامى - العلوم العسكرية

٢- مقصد النفس :

فقه الجنايات - علم الأخلاق - العلوم الإنسانية - العلوم الطبية

٣- مقصد العقل :

علوم المناهج - العلوم العقلية

٤- مقصد العرض :

فقه الأحوال الشخصية

٥- مقصد الكون :

فقه العمارة والإحياء - العلوم الطبيعية والكونية . (هذا مقصد نقترح إضافته ، وسيأتى الحديث عنه بالتفصيل)

٦- مقصد المال :

فقه المعاملات - العلوم الاقتصادية والمالية .

هذا مقترح أولى بتصنيف العلوم حسب المقاصد ، لا شك أنه سيكون بحاجة إلى التعديل وإعادة النظر فيه ، لكننا نرجو أن يفتح بابًا واسعًا لرد الاعتبار للعلوم التى وسمت بأنها غير شرعية ، وللعلوم التى حكم عليها بأنها لا حاجة إليها ، وتلك التى كان التوسع فى دقائقها غير محمود ، تلك الرؤية التى كان شيوعها أحد الأسباب فى جمود الحضارة الإسلامية .

رابعًا : اقتراح بمقصد جديد : حفظ الكون:

عند تسكين العلوم من خلال المقاصد الخمسة سنجد أن العلوم الطبيعية تستعصى على التسكين تحت أيها، بل تطرح سؤالاً: لم لا يعد حفظ الكون من مقاصد الشرع ، وليس فقط حفظ المقاصد الخمسة المعروفة؟ .

أ- أعتقد أن كل ما طرحه مفكرو الإسلام فى العقود الماضية عن أهمية دراسة الكون ، وأنه كتاب الله المنظور، كما أن القرآن كتاب الله المقروء -إلى غير ذلك من مقولات فى هذا الصدد- يؤيد هذا الاقتراح بإضافة مقصد حفظ الكون .

ومن هنا فلن نحاول ابتسار تسكين العلوم الطبيعية تحت أى مقصد من المقاصد الخمسة المعروفة ، ولا نجارى الإمام الغزالى فى القول بأنه لا حاجة إليها ، وهو رأى ليس بحاجة إلى التعليق على ضعفه وسقوطه .

بل ندعو دعوة صريحة إلى إضافة مقصد سادس إلى مقاصد الشريعة الإسلامية ، وهو حفظ الكون ، ويكفى من باب التذكرة للتدليل على هذا الرأى قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة : ٢٩] ، وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود : ٦١] ، وإلا فنحيل على الجهود التى بذلت فى هذا المجال ، وقامت باستقراء نصوص الشرع وكلام العلماء فى أهمية دراسة الكون .

ب- ومن حيث الترتيب، إذا سرنا

على الترتيب التصاعدى للمقاصد - وهو ما تقدم الكلام عليه - فأقترح أن يكون هذا المقصد المقترح ، خامسًا ، مقدمًا له على مقصد المال ، باعتبار أن الترتيب مراعى فى المقاصد ، ويترتب عليه الكثير من المسائل الفقهية تأصيلا وتفريعًا .

ومن ثم فإنه يجب بذل المال للحفاظ على مقصد حفظ الكون ، كما يجب بذله للحفاظ على المقاصد الأخرى التى تسبقه فى الترتيب .

كما أنه يجب بذل ما يمكن بذله من الكون للحفاظ على المقاصد الأربعة السابقة عليه : الدين - النفس - العقل - العرض .

ومن جهة أخرى لا ينبغى الإفساد فى الكون لتحصيل المال ؛ نظرًا لتأخر رتبة المال عن الكون ؛ بل يكون التصرف فى الكون على سبيل الاستخلاف فيه ، والحفاظ عليه ، والإنماء له ، وتحصيل المال لا يكون إلا من خلال هذه الوجوه ، وكل وجه لتحصيل المال خالف ذلك يكون مخالفًا لمقاصد الشرع .

جـ - ولا شك أن مثل هذا الاقتراح سيثير جدلاً أصوليًا ، من حيث إن اقتراح زيادة مقصد على المقاصد الخمسة يخرق الإجماع على أن المقاصد الشرعية خمسة.

ونجيب بأننا نسلم بالإجماع ، ولكننا نختار أصوليًا أنه يجوز إحداث قول لا يرفع الأقوال التى انعقد عليها الإجماع . والقول بزيادة مقصد سادس لا يرفع شيئًا من المقاصد الخمسة المعروفة ، بل يرفع دعوى الحصر فى الخمسة ، وهو ما لا نسلمه .

ومن جهة أخرى فإن سلوك الكثير من الفقهاء ، وعلى رأسهم الإمام الشافعي، يقوم على العمل بجواز إحداث قول ثالث على تفصيل فى ذلك ، وأن ذلك ليس خارقًا للإجماع على خلاف ما اختاره الكثير من الأصوليين ، وليس ذلك محل تفصيل مثل هذه المسألة الأصولية ، وبيان وجه اختيارنا لما تقدم.

ومن جهة أخرى فإننا لا نسلم - كما سبق- أن الإجماع المذكور فى المقاصد الخمسة يقضى بالحصر ، بل غايته أن تلك المقاصد الخمسة مما اتفقت الشرائع على مراعاتها ، ولا يعنى ذلك منع الزيادة ، بل منع النقص فحسب ، ولو سلمنا جدلاً أن الشرائع السابقة علينا لم تراع غير هذه الخمسة ، فلا

يلزمنا نحن الالتزام بها وعدم الزيادة عليها إذا وجدنا فى شرعنا (وهو الشرع الخاتم والأكمل) أنه يراعى مقاصد أخرى ؛ وذلك لأن المختار أصوليًّا أن شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا ، والمختار أصوليًّا أيضًا أن إجماع من قبلنا ليس بحجة لا عليهم ولا علينا .

فإذا ثبت من استقراء نصوص الشرع وتصرفاته وجوب المحافظة على الكون وعدم إفساده ، والقيام بحسن الخلافة فيه، ووجدنا أحكام الشريعة - بما لا نطيل بذكره - اطردت على هذا وجب أن يكون حفظه من مقاصد شريعتنا .

خامسًا : نظرية المقاصد وحقوق الإنسان:

الحقوق والمقاصد الشرعية[1]:

أ- وإذا ما طبقنا ذلك على مقاصد الشريعة الضرورية وجدنا أنه:

١- فى المحافظة على الدين : يكفل الإسلام للفرد أن يعتنق ما يشاء من عقيدة ، وأن يمارس عبادته كما يريد . قرر الإسلام ذلك فى آية صريحة من كتاب الله فيقول جل وعلا: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[البقرة : ٢٥٦] .

وقد أكد الإسلام هذه الحرية منكراً الإكراه عليها فيقول لنبيه الكريم : ﴿**أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾[يونس : ٩٩] .

وفى سبيل المحافظة على الدين يقف الإسلام فى وجه العاملين على نشر الإلحاد ، ما داموا بذلك قد خرجوا عن حدود العقيدة إلى دائرة الاعتداء على الدين والتبشير بالفوضى . وبذلك يكون موقفهم خروجاً عن الحق وصداماً مع الخير مما يستلزم الحد من حريتهم .

٢- وفى المحافظة على العرض : شرع الإسلام الزواج لتكوين الأسرة وإعفاف النفس ، وأقر حرية كل من الزوجين فى اختيار زوجه . ففى الدعوة إلى الزواج يقول النبى ﷺ : «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء**»[2] ، وقال ﷺ : «**الأيم أحق بنفسها من وليها**» ، كما أن استشارة البكر لازمة للعقد .

فإذا انحرف الفرد وعبث بالأعراض ، واستباح الزنا ، وأهدر كرامة الأسر ، ألحق الضرر بنفسه وألصق الفساد بغيره؛ مما يوجب الوقوف فى وجهه والحد من حريته : ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ**

(١) عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة ، م س ، ص ١٩٥ وما بعدها، ومراجعه المذكورة فى ثنايا كلامه الآتى .
(٢) البخارى : كتاب النكاح ص٣ (ط الشعب) .

وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور : ٢] .

٣- وفى المحافظة على المال : شرع الإسلام حرية العمل وحرية التكسب وحق التملك؛ صيانة للحياة وكفالة للعيش، فقال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُم﴾ [المائدة : ٨٧] ، ويقول سبحانه: ﴿قُلْ مَن حَرَّمَ زِينَةَ الله التِى أَخْرَجَ لِعبَادِهِ والطَّيِّبَاتِ مِن الرِزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

ويقول النبى الكريم : «إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون للناس فى أيديهم»[1] .

وفى سبيل المحافظة على المال : أحل الإسلام البيع ، ودعا إلى العمل، وامتدح التمتع بثمرة العمل . فيقول الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة : ٢٧٥] .

ويقول النبى الكريم: «من أمسى كالاًّ من عمل يده أمسى مغفورًا له»[2]، ويقول : «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»[3] ، ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[الضحى : ١٠] .

كل ذلك فى الحدود التى لا يطغى فيها المال أو يتعدى حدود النفع العام . فإذا ما بلغ المال حدًّا معينًا وجبت فيه الزكاة ، تحقيقاً لتوازن المجتمع ، ومنعاً للإضرار بالآخرين وخوفاً على الإنسان أن تبطره النعمة .

كما حظر الإسلام الحصول على المال بطريق غير مشروع فحرم الربا وحد السارق ومنع الاحتكار فشرع مصادرة المال المحتكر .

يقول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾[المائدة : ٣٨] ، ويقول سبحانه : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة : ٢٧٥] .

ويقول النبى ﷺ: «من احتكر طعاماً أربعين يوماً برئت منه ذمة الله ورسوله»[4] وقد صادر النبى سلع المحتكرين ووزعها على المحتاجين .

وإذا ما أنفق الفرد أمواله فى وجوه

(١) البخارى : كتاب الوصايا ص٣ (ط الشعب) .
(٢) ابن حجر : فتح البارى لشرح صحيح البخارى جـ٤ ص٢٤٤ .
(٣) رواه البخارى عن أبى هريرة ، الشاطبى : الموافقات جـ١ ص١٣١ .
(٤) صحيح مسلم، المجلد الرابع ص١٢٦ بلفظ آخر ، الغزالى : إحياء علوم الدين، باب العدل واجتناب الظلم فى المعاملة ص٧٧٥ .

غير مشروعة وقف الإسلام في وجهه : ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء : ٢٧] .

ذلك أن المال يعود بالنفع على المجتمع كله ، وفي تبذيره تبديد لحصيلة المجتمع وإضرار به .

بل إن الإنفاق في سفه محظور ؛ لأنه يضر بصاحب المال نفسه ، مما يحق معه للمجتمع أن يكفه عن هذا الإنفاق ويحد من حريته فيه ، ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء : ٥] .

كما أن التصدق مع كونه فضيلة ، والوصية مع كونها منة . إذا زاد كل منهما عن حده منعه الإسلام باعتباره إضراراً بورثة المتصدق أو الموصى لهم . فقد قال النبي ﷺ لسعد بن أبي وقاص: **«الثلث والثلث كثير»**(١) ، ولم يجز الوصية إلا في ثلث التركة .

٤- وفي المحافظة على النفس كرم الله الإنسان وفضله على جميع المخلوقات وأودعه العقل والحكمة وكفل له الحماية والأمن : **«كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله»** فليس لفرد أن يعتدي على حياته أو جسمه ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] .

كما أنه ليس لسلطة أن تناله بأذى، يقول النبي ﷺ : **«ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق»**(٢) أي أن المؤمن لا يجوز أن يعتدى عليه بضرب أو جلد إلا أن يسيء إلى غيره فيقتص منه .

وسكنه مصون لا تنتهك حرمته ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ(٢٧)فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلاَ تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ(٢٨)﴾ [النور : ٢٧-٢٨] .

فإذا ما امتهن الإنسان الكرامة الإنسانية وتصرف على خلاف ما يقتضيه الاحترام أو اعتدى على غيره وقف المجتمع في وجه حريته وردعه .

٥- وفي المحافظة على العقل دعا الإسلام إلى إعمال الفكر وإلى العلم والتدبر، فقال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ

(١) رياض الصالحين، باب الإخلاص : البخاري جـ٤ ص٣ .
(٢) البخاري جـ٨ ص١٩٨ .

تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام : ٥٠]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

وقد كفل الإسلام للفرد الحرية فى تفكيره ونمى ملكة البحث فيه؛ فجعل للمجتهد أجرين إذا أصاب ، وأجراً إذا أخطأ . وما ذلك إلا تنمية للعقل واحتراماً له .

فإذا ما استبدت الغريزة بالإنسان ونزعت به إلى الشر وانحرفت إلى ما يفسد العقل ، ويعطل الفكر، سواء أكان ذلك بشرب الخمر أو إدمان المخدر ، كبح الإسلام من جموح الغريزة وقيد من انطلاقها ؛ محافظة على العقل ومنعاً للضرر بنفسه أو الإضرار بغيره؛ لذلك جاء التحريم : ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١] . وكذلك قول النبى الكريم : «**كل مسكر حرام**»(١) .

فالقيود التى يضعها الإسلام على الحرية الفردية فى شتى فروعها من سياسية واقتصادية واجتماعية لا تهدف إلا إلى ضمان تأكيد المصلحة العامة ، ولا يبيح الإسلام لسلطة الدولة أى تدخل بالقهر لتوجيه النشاط الفردى إلا حينما يكون هناك خطر يهدد المجتمع .

ب- وفى ضوء ما سبق يمكن تقسيم حقوق الإنسان فى ضوء المقاصد الشرعية على النحو التالى :

١- حقوق الإنسان المتعلقة بمقصد الدين :

- حق الاعتقاد وممارسة الشعائر .
- حق الدعوة والتبليغ .
- حق اللجوء .
- حقوق الأقلية الدينية .
- حق المشاركة فى الحياة العامة .

٢- حقوق الإنسان المتعلقة بمقصد النفس :

- حق الحياة .
- حق الحرية .
- حق المساواة .
- حق العدالة .
- حق الحماية من التعسف والتعذيب .
- حق الإنسان فى حماية خصوصياته.

(١) البخارى : كتاب الأحكام ص٨٨ .

- حرية الارتحال والإقامة .
- حق الإنسان فى أن ينال ما يكفيه بما يحفظ له حياته .*

٣- حقوق الإنسان المتعلقة بمقصد العقل :

- حق التربية والتعليم .
- حق التفكير والتعبير .

٤- حقوق الإنسان المتعلقة بمقصد العرض والشرف :

- حق حماية العرض والسمعة .
- حق تكوين الأسرة وحمايتها .

٥- حقوق الإنسان المتعلقة بمقصد المال :

- الحقوق الاقتصادية والعمالية .
- حق الإنسان فى أن ينال ما يكفيه.



بسم الله الرحمن الرحيم

وقف المستشار الدكتور محمد شوقي الفنجرى
لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الاسلامى
ناظر الوقف : المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة
بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير القاهرة
هاتف ٣٥٤٤٥٩٥

التاريخ : ٢٠٠٢/١/١٣
الموضوع مسابقة د. الفنجرى عام ٢٠٠٣

إخطار أول يناير

السيد الأستاذ / رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،

يسعدني أن أحيط سيادتكم علماً بأن اللجنه المُشكله بموجب حجة وقف المستشار الدكتور محمد شوقي الفنجري لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامي بجلستها المُنعقده في أول يناير ٢٠٠٢ ، قد قررت لمسابقة عام ٢٠٠٣ مايلي :

أولاً : تخصيص مبلغ ٣٠٠٠٠ جـم (ثلاثـون ألف جنيه) جوائز أصليه لأحسن البحوث في أحد الموضوعين التاليين :

(١) التحديات التي تواجه العالم الإسلامي .
(٢) الحل الإسلامي لمشكلة البطاله " دراسه مقارنه "

وذلك بحد أدنى قدر ٢٠٠٠ جم (ألفي جنيه) لكل فائز .

ثانياً : تخصيص مبلغ ٢٠٠٠٠ جم (عشرون ألف جنيه) جوائـز تشجيعيـه للبحوث الجيده غير الفائزه بالجوائز الأصليه في أحد الموضوعين سالفي الذكر .

وذلك في حدود مبلغ ١٠٠٠ جم (ألف جنيه) لكل فائز .

ويُقدم البحث بموجب إيصال في ميعاد غايته ٣١ مارس عام ٢٠٠٣ ، إلى مكتب ناظر الوقف الأستاذ المستشار رئيس هيئة قضايا الدوله بالدور العاشر بمجمع التحرير بالقاهرة ، وذلك من عدد ثلاث نسخ بما لايقل عن مائة صفحه ولا يتجاوز مائتين ، مع ملخص له من عدد ٣ (ثلاث) نسخ بما لايقل عن عشر صفحات ولا يتجاوز عشرين صفحه .

ويُشترط في البحث أن يكون مُعداً للمسابقه ولم يسبق نشره أو تقديمه لأية جهه أخرى ، وأن يكون متميزاً ويتضمن إضافات وإجتهادات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين ، وألا يكون صاحبه قد سبق له الحصول على جائزه أصليه في المسابقه خلال ثلاث سنوات سابقة لإتاحة الفرصه لغيره .وللجنة شئون الوقف طبع أي بحث فائز متى قدرت ذلك دون أي حق قبلها .

ويُقام حفل توزيع الجوائز كالمعتاد بالنادي النهري لهيئة قضايا الدوله بشارع ابو الفدا بالزمالك يوم الخميس الأخير من شهر يونيو من كل عام .

رجاء التكرم بالتعميم والنشر شاكرين لكم تعاونكم ، مع خالص التحيه والتقدير

تحريراً في يناير سنة ٢٠٠٢ م .

رئيس هيئة قضايا الدوله
وناظر الوقف

المستشار/ حسام عبدالعظيم عبدالله



المقاصد الشرعية عند الإمام شريح القاضي(*)

أ. عمرو مصطفى الورداني(*)

توطئة : حقيقة المقاصد :

إن العلاقة التى تربط المقاصد بمناهج الفقهاء المسلمين الفقهية والتى منها منهج شريح القاضي الفقهي ، علاقة وطيدة، إن أردت أن أصفها فهي علاقة بين المناهج الفقهية وبين أحد أركانها وهي المقاصد .

نعم، المقاصد أحد أركان المناهج الفقهية، التى منها منهج شريح القاضي الفقهي؛ لأن المقاصد تشترك مع باقي أركان المنهج الفقهي في أهم صفة جعلتها مستحقة لأن توصف بكونها أركاناً للمنهج الفقهي، ألا وهي استخدامها في استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة .

(١) تعريف المقاصد :

(أ) في اللغة

المقاصد جمع مقصد وهو مشتق من «القصد» بمعنى استقامة الطريق والاعتماد والأم(١) .

وعليه يكون المقصود بالمقاصد : المعتمدات والمأمومات أي المتوجه نحوها.

(ب) في الاصطلاح

يرى بعض الباحثين أن المقاصد

(*) هذا البحث فصل من رسالته عن فقه الإمام شريح القاضي التي تقدم بها للحصول على الماجستير من قسم الشريعة بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

(١) انظر : القاموس المحيط، لفيروز آبادي ، (١/ ٣٢٤) .

الشـرعية لم تعرّف تعريفًا محددًا من قبل من تكلم عن المقاصد من متقدمي الأصوليين من أمثال الجويني وتلميذه الغزالي ـ رحمهما الله ـ[١] .

كلامه هذا قد يصح إذا كان يقصد بالتعريف التعريف بالحد؛ وذلك لأن المتقدمين من الأصوليين عرفوا المقاصد، ولكن هذا التعريف كان بذكر أقسامه وأنواعه، ومن ذلك ما ذكره الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ في المستصفى حين قال : «نعنى بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»[٢] .

فهذا الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ يعرف المقاصد ولكن بذكر أقسامها، وهو أحد أشكال التعريف لدى العلماء.

ولكن التعريف بالحد ـ والذي أراه لم يعرِّف به متقدمو الأصوليين المقاصد ـ يمكن أن نجده لدى العلماء المحدثين مثل الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي وغيرهما .

فقد عرّف الطاهر بن عاشور المقاصد بقوله : «مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون من نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التى لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الكلام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[٣] .

وهذا التعريف يعرّف فيه الطاهر بن عاشور القسم الأول من قسمي المقاصد عنده، وهو قسم المقاصد الشرعية العامة.

وقد ذكر الطاهر بن عاشور نماذج لهذه المقاصد العامة منها: قبول أحكام الشريعة للقياس باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية، التأكيد على أن أحكام الشريعة معان وأوصاف لا أسماء وأشكال، ومنع التَّحيل، وسد الذريعة، وحفظ النظام، والمساواة بين الناس .. وغير ذلك[٤].

(١) انظر الاجتهاد المقاصدي، نور الدين بن مختار الخادمي، (١ /٤٧)، كتاب الأمة، عدد ٦٥، ١٤١٩هـ .

(٢) انظر : المستصفى ، الغزالي ، (١/ ١٧٤) دار الكتب العلمية .

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور ، (ص٥٠) .

(٤) انظر: السابق، (ص٥١) وما بعدها .

أما القسم الثاني وهو مقاصد التشريع الخاصة فعرّفه الطاهر بقوله: «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة .. ويدخل في ذلك كل حكمة روُعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس»[1] .

ثم مثّل الطاهر - رحمه الله - لهذا القسم من المقاصد بأمثلة منها: «قصد التوثيق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»[2].

ومن المحدثين الذين عرّفوا المقاصد الشيخ علال الفاسي فعرفها بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التى وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[3] .

وهذا التعريف نلحظ عليه أمرين: أنه لم يفرق بين المقاصد الشرعية العامة وبين المقاصد الشرعية الخاصة، وأن هذا التعريف يقترب بشدة في معناه من تعريف الطاهر بن عاشور للمقاصد الشرعية العامة .

(٢) نشأة الاجتهاد المقاصدي:

١ـ المقاصد في عصر الرسالة:

لقد كان عصر الرسالة الذي انتهى بوفاة النبي ﷺ أول عصور الفقه الإسلامي ؛ وذلك عندما ظهرت مصادر الفقه الإسلامي متمثلة في الكتاب والسنة والاجتهاد .

فكان على الدارس في نشأة ما يتعلق بمصادر الفقه الإسلامي أن يبدأ بهذا العصر المبارك ليبحث فيه عن ظهور فكرة ما تتعلق بمصادر الفقه الإسلامي .

وبحثي يتطلب مني النظر في مقاصدية مصادر الفقه الإسلامي في هذا العصر، وهي أصالة الكتاب والسنة والاجتهاد، وهذا ما سأعرض له في هذا المبحث .

أ ـ مقاصدية الكتاب :

إن الكلام عن مقاصدية الكتاب يكون على مستويين، هما: مقاصدية الكتاب على سبيل الإجمال، ومقاصدية الكتاب على سبيل التفصيل.

فالمستوى الأول : لا يختلف أحد من المسلمين في أن القرآن الكريم يحتوى على أرقى المقاصد وأكملها وأنفعها للإنسان والكون والطبيعة .

(١) انظر: السابق، (ص ١٥٤) .

(٢) انظر: السابق (ص ١٥٤) .

(٣) انظر: مقاصد الشريعة ومكارمها، لعلال الفاسي، (ص٣) .

ويعتمد كل مسلم أيضًا أن جميع المقاصد المعتبرة إنما هي مستمدة من هدي القرآن الكريم .

ومن هذه المقاصد الإجمالية في الكتاب مقصد الشارع الحكيم من إرسال الرسل وإنزال الكتب وتكليف العباد، وهو ما يطلق عليه المقصد من الخلق إنما كان لعبادة الله الواحد سبحانه وتعالى ، والامتثال لأمره، وكذلك لإصلاح الخلق وإسعادهم ، وهذا ما نجده في قوله ﷻ : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون﴾[1] وقوله ﷻ : ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَم﴾[2] ، وقوله ﷻ : ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى﴾[3] .

وفي هذا المستوى ثبتت الكليات الخمسة فشرع الجهاد لحفظ الدين، كما في قوله ﷻ : ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّه﴾[4] ، وشرع القصاص لحفظ النفس، كما في قوله ﷻ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاة﴾[5] وحرمت الخمر لحفظ العقل، كما في قوله :﴿لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[6] ، وحرم الزنا لحفظ النسل وشرع إقامة الحد على مرتكبه، كما في قوله ﷻ : ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلا﴾[7] وقوله ﷻ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[8] وأوجب التراضي في المعاملات المالية لحفظ المال كما في قوله ﷻ : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[9] .

وثبت أيضًا كثير من المقاصد العامة كدفع الأذى ورفع الحرج والمشقة وجلب المنفعة .

أما المستوى الثاني: وهو مقاصدية الكتاب على سبيل التفصيل، فهذا ما

(١) سورة الذاريات : الآية ٥٦ .
(٢) سورة الإسراء : الآية ٩ .
(٣) سورة طه : الآية ١٢٣ .
(٤) سورة البقرة : الآية ١٩٣.
(٥) سورة البقرة : الآية ١٧٩ .
(٦) سورة النساء: آية ٤٣ .
(٧) سورة الأسراء : الآية ٣٢ .
(٨) سورة النور : الآية ٢ .
(٩) سورة النساء : الآية ٢٩ .

يمكن أن نجده واضحًا بجلاء في آيات الأحكام من معاملات مالية وأحكام أسرة وغيرها من أبواب الفقه التى وردت فيها آية تقرر حكمًا شرعيًّا محددًا كمشروعية كتابة الدين والإشهاد عليه؛ وذلك دفعًا للريبة كما في قوله ﷻ : ﴿وَلاَ تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُوا﴾(١).

وبعد ، فمن خلال ما ذكرته من إيجاز للحديث عن مقاصدية الكتاب من خلال مستوييها الإجمالى والتفصيلي يثبت أن القرآن الكريم يشتمل على المقاصد، سواء أكان هذا على سبيل الإجمال أم على سبيل التفصيل .

ب ـ مقاصدية السنة النبوية:

من المقرر لدى علماء الأصول أن السنة النبوية تقوم بدور مهم تجاه القرآن الكريم ألا هو دور البيان للمبهم، والتفصيل للمجمل، والتقييد للمطلق، وغير ذلك مما ذكره الأصوليون.

والأمر بالنسبة للحديث عن المقاصد لم يختلف عن هذا الدور ، فقد جاءت السنة النبوية بالتفصيل لمجمل المقاصد القرآنية، فكانت السنة بمثابة الشرح الموضح لتفاصيل مقاصد القرآن الكريم، وفي بيان ذلك يقول الإمام الشاطبي: «القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبًا لها ، والتعريف بمفاسدها دفعًا لها .. وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعًا على الكتاب وبيانًا لما فيه منها»(٢) .

وهذا الدور قامت به السنة النبوية تجاه مقاصدية الكتاب على المستويين الإجمالي والتفصيلي .

فقد جاءت السنة النبوية بتفصيل للكليات الخمسة، ويظهر هذا جليًا بالنظر في السنة، وهذا ماقرره الإمام الشاطبي في قوله : « فالضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة»(٣) .

فمثلاً إذا كان القرآن الكريم قد حرم الزنا حفظًا للأعراض والنسل فقد جاءت السنة النبوية بتحريم كل الطرق المؤدية إليه، فحرمت الخلوة بالأجنبية وإتباع النظرة النظرة، وأمرت بالتستر

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٨٢ .

(٢) انظر : الموافقات، للشاطبي (٤/ ٢٧) ، تحقيق أ. عبد الله دراز ، دار المعرفة ، بيروت.

(٣) انظر: السابق، الموضع نفسه .

والعفة والحياء، وشرعت التعزيرات لمن يخالف الآداب العامة، وكل هذا وغيره إنما كان تفصيلاً لمبدأ حفظ الأعراض والنسل الذي تأصل في القرآن الكريم .

وعلى مستوى التفصيل فصلت السنة أحكام المعاملات المالية من أحكام البيوع وغيرها، ذاكرة مقاصد كل حكم، كما فصلت أحكام سائر أبواب المعاملات .

وفصّلت أيضًا أحكام الأسرة والجنايات والضمانات والتبرعات وسائر أبواب الفقه، وهذ التفصيل لا يخلو من ذكر المقاصد التى ما هي إلا تفصيل للمقاصد الواردة في القرآن الكريم ، والله علم .

ج ـ مقاصدية الاجتهاد في عصر الرسالة :

إن الاجتهاد بمفهومه الواسع كان أحد مصادر التشريع في عصر الرسالة .

والاجتهاد الذي أبحث مقاصديته هنا لا أقصد به اجتهاد النبي ﷺ ؛ لأن اجتهاداته ﷺ داخلة في السنة ، ويكون الحديث على مقاصديته قد استوعب في الحديث عن مقاصدية السنة النبوية .

وإنما المقصود من الاجتهاد هنا اجتهاد الصحابة في عصر الرسالة وفي حياة النبي ﷺ .

فقد سمح النبي ﷺ للصحابة بالاجتهاد فيما لا نص فيه كما هو واضح في حديث معاذ حين قال للنبي ﷺ : «أجتهد رأيي ولا آلو» ، فردّ عليه الرسول ﷺ : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه» .

وأقر النبي ﷺ اجتهادات أخرى للصحابة، ومن هذه الاجتهادات ما كان الصحابة قد استعانوا فيها بالمقاصد للوصول للحكم الشرعي في المسألة المجتهد فيها .

ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما وقع في غزوة بني قريظة حين قال النبي ﷺ للصحابة : «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»(١) ، فحان وقت العصر والصحابة في طريقهم لبني قريظة، فاجتهد الصحابة في الأمر، ونتج عن اجتهادهم قولان هما: قول بوجوب الصلاة لوقتها متمسكًا بالنصوص الشرعية التى ورد فيها الأمر بالحفاظ على الصلاة لوقتها، وبحثوا في أمر

(١) الحديث أخرجه البخاري (كتاب المغازي ـ باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم ـ ح ٣٨٩١)، من حديث عائشة ـ ومسلم من حديث عبد الله في (كتاب الجهاد السير ـ باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين ـ ح ١١٧٧)، وفيه الظهر بدل العصر .

رسول الله ﷺ السابق لهم بألا يصلوا العصر إلا في بني قريظة، فقالوا: إنما كان مقصد رسول الله ﷺ من ذلك الأمر الإسراع في السير للوصول في أسرع وقت لبني قريظة، ولم يقصد النبي ﷺ أن تؤخر الصلاة عن وقتها.

والقول الثاني قال أصحابه : «بل نتمسك بأمر رسول الله ﷺ ولا نصلى العصر إلا في بني قريظة وأخروا الصلاة لحين وصولهم» .

فلما قدموا على النبي ﷺ أقر النبي اجتهاد الفريقين.

والشاهد في ذلك أن القول الأول -القائل بالصلاة في الطريق- قد اعتمد أصحابه ﷺ في اجتهادهم على البحث في المقصد من الأمر الموجه إليهم، وبنوا اجتهادهم على فهم هذا المقصد، مما يكشف أن الاجتهاد في عصر الرسالة سواء أكان من النبي ﷺ أم أكان من الصحابة كان يتصف بالاستعانة بالمقاصد للوصول للأحكام الشرعية، وهو ما نسميه مقاصدية الاجتهاد في عصر الرسالة، والله أعلم .

٢ـ الاجتهاد المقاصدي في عصر الصحابة والتابعين:

أ ـ الاجتهاد المقاصدي في عصر الصحابة:

لقد كان الصحابة ﷺ في حاجة ماسة إلى الاجتهاد المقاصدي؛ وذلك لعدة أسباب، منها :

١ـ تغير طبيعة عصرهم عن طبيعة عصر الرسالة، وذلك بسبب اتساع رقعة الدولة الإسلامية، ودخول أعداد غفيرة في دين الإسلام، وهذه الأعداد لها عاداتها المختلفة وثقافتها المتنوعة.

٢ـ تفرق علماء الصحابة في الأمصار، وقد كانوا قد تأثروا بما حصلوه وعلموه من سنة رسول الله ﷺ، وكذلك تأثروا بما فهموه من القرآن الكريم من رسول الله ﷺ .

٣ـ طروء كثير من الحوادث والنوازل والوقائع، وكان على الصحابة أن يجتهدوا حيال هذه الأحداث .

وقد كانت هذه الأسباب داعية بشدة للاستعانة بأداة تعاون على استنباط الأحكام من النصوص ؛ فكان ألصق هذه الأدوات: المقاصد الشرعية؛ لأن هذا التنوع في العادات والثقافات والاتساع في المسافات المكانية تحتاج

بشدة لنظرة مصلحية مقاصدية؛ وذلك لأن هذه النوازل والوقائع الكثيرة تحتاج في استنباط الأحكام لها إلى الحمل والإلحاق على نظائر هذه الحوادث مما جاءت النصوص بأحكامه، والحمل والإلحاق يحتاجان لمراعاة المقاصد الشرعية ومصالح الخلق .

ولقد وقع من الصحابة اجتهادات تظهر فيها مراعاتهم لمقاصد الشريعة، ومن هذه الاجتهادات:

- مبايعة الصحابة أبا بكر الصديق خليفة للمسلمين، وهذه المبايعة ما كانت إلا مراعاة لمقصد شرعي ألا وهو حفظ نظام الدولة والحفاظ على هيبتها ووحدتها، والعمل على استمرارها في القيام بدورها في الدعوة لدين الله .

- جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق، وكتابته في المصحف في عهد عثمان بن عفان ﷺ، وما كان هذا الاجتهاد من الصحابيين الجليلين إلا مراعاة لمقصد شرعي وهو حفظ الدين، وذلك بحفظ المصدر الأول للتشريع .

- عدم تقسيم الأرض المفتوحة على المقاتلين، وذلك مراعاة لمقصد حفظ المال العام ، والعمل على إيجاد أموال في خزانة الدولة تساعد على سد الحاجات العامة .

- جواز قطع الصلاة لإدراك الدابة الشاردة، كما قال بذلك بعض الصحابة ﷺ، والمقصد الذي دفع فقهاء الصحابة للقول بهذا الرأى هو حفظ المال من الضياع.

وهناك أمثلة كثيرة لاجتهادات وقعت من الصحابة ، وكان اجتهادهم فيها مبنيًّا على مراعاتهم للمقاصد؛ مما يكشف عن كون الاجتهاد المقاصدي كان ملمحًا واضحًا من ملامح الفقه في عصر الصحابة ﷺ.

ب ـ الاجتهاد المقاصدي في عصر التابعين :

لقد كان عصر التابعين امتدادًا لعصر الصحابة، فهم قد عايشوا الصحابة وصحبوهم وتلقوا منهم العلم والفقه والحديث .

ولذا تكونت في عصرهم المدارس الفقهية التى قامت على فكر عدد من فقهاء الصحابة، وهذا الفكر هو ما تبناه فقهاء التابعين؛ ولذا ظهر بينهم مراعاة المقاصد في الاجتهاد بصورة واضحة كما ظهر عند الصحابة، حتى نرى النظرة المقاصدية واضحة ظاهرة في كلام أحد فقهائهم، وهو إبراهيم النخعي حين

يقول : « إن أحكام الله تعالى لها غايات: هي حكم ومصالح راجعة إلينا».

ومما يدل على استناد التابعين للمقاصد الشرعية في اجتهاداتهم:

- اتفاق العلماء على أن فقهاء التابعين انقسموا لمدرستين مدرسة الرأى، ومدرسة الحديث، وأن كل مدرسة من المدرستين كانت تعتمد على الرأى من حيث المبدأ، وإن اختلفتا في المقدار والكم اللذين تعتمدان عليهما.

- والعمل بالرأى يحتاج -لا شك- إلى الأخذ بالمصلحة والمقاصد، والتعويل عليهما في استنباط الأحكام.

وهناك نص للشيخ على الخفيف يوضح فيه موقف فقهاء التابعين من المقاصد، حيث يقول: «ولقد كان موقفهم من النصوص الموقف السليم الذي يتطلبه العقل الحكيم، فعرفوا أن الأحكام لم تشرع عبثًا، وأنها إنما شرعت لعلل ومقاصد يطلب تحقيقها، ولابد من تعريفها، ... كما كان نتائجه ـ أي اختلاف عصر التايعين عن عصر الصحابة ـ أن آمنوا بأن الأحكام التى تدل عليها النصوص عرضة للتغير بمرور الزمن واختلاف البيئة، تبعًا لتغير عللها التى أدت إليها، أو لأن المقاصد التى أريدت من شرعها أصبحت لا تتحقق إلا بأحكام أخرى، لتغير الزمن وأحواله، ومن ثم رأينا منهم فهمًا عميقًا للنصوص، وعملاً على الإحاطة بمقاصد الشريعة، وقد حفظ لنا الرواة والتاريخ من ذلك أحكامًا تتفق مع النصوص في روحها، وتخالفها في ظاهرها»[(١)] .

قد ذكر الأستاذ محمد مصطفى شلبي في كتابه «تعليل الأحكام»[(٢)] أمثلة كثيرة عمل فيها التابعون بالمصلحة والمقاصد، منها:

- تضمين الصناع؛ وذلك لحفظ المال.

- إجازة التسعير؛ وذلك لمنع الغش وحفظ المال .

(٣) أقسام المقاصد عند الأصوليين:

تعددت تقسيمات الأصوليين للمقاصد لعدة اعتبارات ، وأهم هذه التقسيمات هي:

أ ـ تقسم المقاصد باعتبار مدى الحاجة إليها :

فقد قسم الأصوليون المقاصد باعتبار مدى الحاجة إليها إلى ثلاثة أقسام هي:

(١) من مقال من مجلة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية بالرياض، بنفس العنوان، (ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .

(٢) انظر : تعليل الأحكام ، د. محمد مصطفى شلبي، (ص٧٢) وما بعدها .

١ـ المقاصد الضرورية: وهي المقاصد والمصالح التي تكون الأمة جميعها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام الإنساني باختلالها، وبحيث إذا انخرمت تؤول حياة الإنسان إلى فساد وتلاش[1] .

وهذه المقاصد الضرورية تتمثل في الكليات الخمس، وهي: حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النسب أو النسل، وحفظ المال .

٢ـ المقاصد الحاجية: وهي المصالح التي تحتاجها الأمة من أجل انتظام أمورها على وجه حسن، ولا يؤدى فقدها إلى فساد نظام الحياة، ولكنه يكون على حالة غير منتظمة[2] .

ومن أمثلة هذه المقاصد: التوسع في المعاملات المالية المشروعة نحو السلم والمساقاة .

٣ـ المقاصد التحسينية : هي المصالح التي يحصل بها كمال حال الأمة، ولا يؤدى تركها لضيق أو مشقة غالبًا، وضابطها مكارم الأخلاق واعتبار المروءات والآداب[3] .

ومن أمثلتها : الطهارة وستر العورة وآداب الأكل وسننه .

ب ـ تقسيم المقاصد باعتبار تعلقها بعموم الأمة وخصوصها :

وتنقسم هذه المقاصد إلى قسمين:

١ـ المقاصد الكلية: وهي المصالح المتعلقة بعموم الأمة ، ومن أمثلتها : حماية السنة والقرآن من التحريف والتغيير، وحفظ النظام، وتقرير القيم، والكليات الخمس[4].

٢ـ المقاصد الخاصة: وهي المصالح المتعلقة بأفراد من الأمة، ومن أمثلتها: الانتفاع بالمبيع، والأنس بالذرية وغيرهما[5] .

ج ـ المقاصد باعتبار الظن والقطع فيها[6] :

وتنقسم المقاصد باعتبار الظن والقطع بها إلى ثلاثة أقسام :

١ـ المقاصد القطعية : وهي المصالح التي تتواتر الأدلة على إثباتها ، أو ينص نص قطعي عليها، أو يدل العقل على أن

(١) انظر: مقاصد الشريعة، للطاهر، (ص٨٠) .
(٢) انظر : مقاصد الشريعة، للطاهر، (ص٨٤) .
(٣) انظر: مقاصد الشريعة، للطاهر، (ص٨٥) .
(٤) انظر : مقاصد الشريعة، للطاهر، (ص ٨٩ ـ ٩٠) .
(٥) انظر: السابق ، (ص ٩٠) .
(٦) انظر: تفاصيل وأمثلة هذا التقسيم في كل من :الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (١/٥٥) ، نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص ٢٤١) .

في تحصيلها نفعًا عظيمًا وأن في تفويتها ضررًا بالغًا، ومن أمثلتها : التيسير ، وحفظ الأمن، وحفظ الأعراض .

٢ـ المقاصد الظنية : وهي المصالح التى دون مرتبة القطع واليقين والتى اختلفت تجاهها الأنظار والآراء ، أو دل دليل ظني عليها .

ومن أمثلتها : تحريم القليل من الخمر والنبيذ الذي لا يفضى إلى الإسكار .

٣ـ المقاصد الوهمية: وهي ما يتوهم أن فيها صلاحًا وخيرًا، ولكنها على غير ذلك، ومن أمثلتها تناول المخدرات.

المبحث الأول

موقف الإمام شريح من المقاصد من حيث مدى الحاجة إليها

في هذا المبحث سأحاول أن أنظر في فقه الإمام شريح القاضي من خلال تصور الأصوليين السابق لأقسام المقاصد؛ وذلك لأمور منها:

١ـ أننى لم أجد تقسيمات صرح بها الإمام شريح القاضى للمقاصد، وغاية الأمر أننى وجدت أقضيات ومسائل فقهية يظهر فيها بوضوح اعتماد الإمام شريح القاضي على المقاصد فيها .

٢ـ أن تقسيمات الأصوليين السابقة للمقاصد تقسيمات عقلية أو استقرائية؛ مما يجعل مجال الاختلاف حول هذه التقسيمات بعيدًا عن حيز الاعتبار .

ومن ثم سأعرض أقسام المقاصد عند الإمام شريح القاضي من خلال تقسيمات الأصوليين السابقة على النحو التالي :

وقد قُسمت المقاصد باعتبار مدى الحاجة إليها إلى ثلاثة أقسام، هي :

١ـ المقاصد الضرورية .

٢ـ المقاصد الحاجية .

٣ـ المقاصد التحسينية .

سأعرض موقف الإمام شريح القاضي من هذه الأقسام الثلاثة بالترتيب.

المطلب الأول

موقف الإمام شريح القاضي من المقاصد الضرورية

حصر بعض علماء الأصول المهتمين بالمقاصد الشرعية المقاصد الضرورية في خمسة مقاصد هي «حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النسب، وحفظ المال» .

ولقد كان اجتهاد الإمام شريح القاضي يظهر فيه بوضوح أنه كان يراعي هذه الكليات أو الضروريات الخمس في استنباط الأحكام، وأنه كان

يعتمد عليها في استدلاله لهذه الأحكام، وفيما يلي نماذج توضح ذلك .

أولاً : نماذج تدل على مراعاة الإمام شريح القاضي لمقصد حفظ النفس:

يقصد الأصوليون بحفظ النفس: حفظ حياة الإنسان وما يتعلق بها من حفظ الأطراف ، وما يؤول بهذه الحياة إلى الفقد.

وقد ظهر في فقه الإمام شريح القاضي ما يؤكد اعتماده على حفظ النفس في استنباط الأحكام: وهناك نماذج من فقهه تدل على ذلك منها:

١ـ القصاص:

يرى الإمام شريح القاضي أن القصاص كان له مقصد هو الشين، ويقصد بالشين العيب الذي يخشاه المتعدى فيرتدع، وهذا الردع لحفظ النفس، فقد روى وكيع بسنده عن الشعبي أن رجلاً قطع أذن رجل، فأتى به شريح، فقطع أذنه، فأخذها فألزقها بدمها، فأتى شريحًا فقال: خذها فادلكها بالتراب، ثم قال : إنما جعل القصاص للشين[1] .

ويتضح من كلام الإمام شريح أمران هما :

١ـ رأيه أن القصاص إنما شرع لمقصد.

٢ـ أنه يرى أن هذا المقصد هو الشين أي المذلة.

والإمام شريح القاضي لا يقصد أن الشين مقصود لذاته، ولكنه مقصود لردعه ولحفظه بهذا الردع للنفس، فكل من يرى الشين ممن يتعدى على نفس غيره أو متعلقاتها يمتنع عن التعدى على نفس الآخرين، وبهذا يحصل المقصد الضروري وهو حفظ النفس.

٢ـ التقاط اللقيط :

يرى الإمام شريح القاضي أن التقاط اللقيط جائز، ولكنه يرى أنه حر، وأنه يجب على الملتقط إن أراد أن ينفق على اللقيط فعليه أن يستأذن الحاكم، فقد روى عبد الرزاق فى مصنفه بسنده عن الحاكم بن عتيبة أن امرأة التقطت صبيًّا، فأنفقت عليه ثم جاءت شريحًا تطلب نفقتها، فقال: لا نفقة لك ، وولاؤه لك[2] .

وهذا الأثر يظهر منه أنه أجاز لها التقاط اللقيط والإنفاق عليه، ولكنه يرى أنها لمّا لم تستأذن من الحاكم في الإنفاق

(١) انظر: أخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٢٤٠) .

(٢) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (٧/ ٤٥١) (٩ /١٦) .

صارت متطوعة في هذا الإنفاق، ويؤكد نسبة هذا الرأى لشريح القاضي ما قاله ابن المنذر في (الإشراف) فقد قال: «وكان شريح ، والشعبي ، وكثير من أهل العلم يقولون: إن أنفق عليه - أي اللقيط - بغير أمر حاكم، فهو متطوع، لا يرجع به عليه»[1] .

وهذه التفصيلات الخاصة بالتقاط اللقيط وأحكامه إنما وجدت في فقه الإمام شريح نتيجة اعتماده على مقصد ضروري من مقاصد الشريعة ألا وهو حفظ النفس المتمثل في حفظ نفس اللقيط بإجازته التقاطه، وإجازة رجوع الملتقط على اللقيط بما أنفق إذا أذن له الحاكم؛ وفي هذا ما يشجع الملتقط على التقاط اللقيط؛ لأنه لن يتكلف من ماله شيئًا برجوعه، بما أنفق على اللقيط، وكذلك حكمه بأن ولاء اللقيط لملتقطه يدفع الناس لالتقاط اللقيط .

والدافع من وراء كل هذه الأحكام هو حفظ نفس اللقيط، وهو مقصد ضروري من مقاصد الشريعة العامة.

٣- الشهادة في القتل:

يرى الإمام شريح القاضي أن الشهادة في حالة جريمة القتل لا يصلح فيها إلا الكلام الصريح المشتمل على نسبة القيام بالقتل للقاتل، فقد روى عبد الرزاق وابن أبى شيبة والبيهقي بأسانيدهم عن تميم بن سلمة قال : شهد عند شريح رجلان فقالا: نشهد أن هذه لهزة بمرفقه في حلقه فمات، فقال لهما شريح: أتشهدون أنه قتله[2] .

وزاد البيهقي في روايته عن الأعمش قال: فلم يجزه، ثم قال البيهقي: «قال الشيخ أبو الوليد: قال أصحابنا : قد يكون الضرب ولا يموت منه، فلما لم يقولا قتله لم يحكم به»[3] .

فالإمام شريح القاضي - رحمه الله - لم ير قولهما كافيًا للحكم في جريمة كهذه ستكلف المشهود عليه فيها فقد حياته قصاصًا .

نعم، ما ذكراه شبهة وتهمة واضحتان، وقد أخذ شريح القاضي في مواضع بالتهمة، فمن ذلك ما رواه وكيع بسنده عن أبى إسحاق أن قومًا اتهموا فرفعوا إلى شريح، فجعل يتهددهم، فقالوا: أتأخذ بالتهمة يا أبا أمية؟ قال شريح : إذا ذهب كبد الجزور

(١) انظر: الإشراف على مذاهب أهل العلم ، لابن المنذر: (٣ / ١٦٣) .

(٢) انظر: مصنف ابن أبى شيبة، (٩/ ٢٣٠) - المصنف ، لعبد الرزاق ، (١٠ / ٤٥) - والسنن الكبرى، للبيهقي (٨/ ١٣٤- ١٣٥) .

(٣) انظر: السنن الكبرى ، للبيهقي : (٨/ ١٣٥) .

فمن يسأل عنه إلا الجازر[١] .

ولكنّ التهمة السابقة التى أخذ بها شريح القاضي واضح أنها كانت في المعاملات، ودليل ذلك قوله: « إذا ذهب كبد الجزور» فالمسألة إذن تتعلق بالأموال لا بالأنفس .

والإمام شريح القاضي لما رأى الشاهدين في مسألة القتل لا يشهدان بالقتل لم يأخذ بهذه التهمة؛ لأن هذه الشهادة عند الإمام شريح القاضي يقف حيال قبولها مقصد ضروري من مقاصد الشريعة ألا وهو حفظ نفس المشهود عليه؛ لذا لم يحكم عليه لعدم وجود ما يحقق مقصد حفظ النفس بصورة أخرى، وهي إقامة الحد على القاتل.

وهذا التحليل يوضح كيف أثر مقصد حفظ النفس في قضاء شريح القاضي - رحمه الله - وفقهه .

٤ـ نفقة رضاع اليتيم:

يرى الإمام شريح القاضي أن رضاع اليتيم ينفق عليه من جميع تركة أبيه، فقد روى ابن أبي شيبة وابن حزم بأسانيدهما عن إبراهيم النخعي عن شريح القاضي أنه قال في رضاع الصبي يموت أبوه : إنه من جميع المال[٢] .

فالإمام شريح القاضي لا يجعل رضاع الصبي الذي لا يمكنه أن يحيى بدونه عرضة لذهاب المورد الذي يساعد على توفيره وهو المال؛ ولذا أراد الإمام شريح القاضي أن يتوفر له المال بعيدًا عن إجراءات تقسيم الميراث؛ ولذا جعل نفقة رضاع اليتيم من جميع المال مثل الوصية .

والواضح أن الدافع للإمام شريح القاضي ليتبني هذا الرأى هو الحفاظ على حياة الرضيع ونفسه بتوفير المال اللازم للرضاع .

وهذا الحفاظ على حياة الرضيع ونفسه مقصد ضروري من مقاصد الشريعة، ولعل الإمام شريحًا القاضي بنى رأيه معتمدًا عليه، وا لله أعلم .

٥ـ نفقة المختلعة الحامل:

يرى الإمام شريح القاضي - رحمه الله - أن المختلعة الحامل نفقتُها على زوجها، فقد روى عبد الرزاق وابن أبي شيبة ووكيع بأسانيدهم عن قتادة عن شريح وأبي العالية وخلاس بن عمرو قالوا : المختلعة الحامل لها نفقة[٣] .

(١) انظر: أخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٢٧٤) .
(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٥ /٢٤٤) ، والمحلي ، لابن حزم، (١٠ / ١٠٤).
(٣) انظر: المصنف، لعبد الرزاق، (٦/ ٥٠٨، ٧/ ٢٧)، ومصنف ابن أبي شيبة، (٥/ ١٥١ - ١٥٢) ، وأخبار القضاة ، لوكيع (٢/ ٣٨٧) .

ولقد رأى الإمام شريح القاضي هذا الرأي؛ لأنه رأى أن المختلعة الحامل داخلة في عموم قوله عز وجل : ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾(١)؛ لأن المختلعة فيها نفس الوصف الذي أوجب لغيرها من الحوامل النفقة وهو كونها حاملاً .

وهذا الوصف هو الذي جعل الإمام شريحًا القاضي يحكم لها بالنفقة؛ وذلك لأن النفقة على المختلعة الحامل إما أن تكون للحامل، وأما أن تكون لها بسبب الحمل، وفي الحالتين يظهر الاهتمام بالحمل لحفظ نفسه بتوفير النفقة له لعدم مقدرته وهو ما زال جنينًا على توفير ما يحفظ عليه نفسه؛ ولذا لا يكون بعيدًا أن نقول : إن الدافع الحقيقي للإمام شريح القاضي - وغيره من الفقهاء - للقول بوجوب النفقة للمختلعة الحامل هو حفظ نفس الجنين الذي تحمله، وهذا يوضح مدى تأثير مقصد حفظ النفس في فقه الإمام شريح القاضي .

ثانيًا: نماذج تدل على مراعاة الإمام شريح القاضي لمقصد حفظ الدين:

يقصد الأصوليون بحفظ الدين حفظ دين كل أحد من المسلمين من كل ما يفسد اعتقاده وعمله، وحفظ دين عموم المسلمين برفع كل ما من شأنه انتقاض أصول الدين القطعية، وحاصل الدين في ثلاثة معان هي : الإسلام ، والإيمان ، والإحسان .

وقد ظهر في فقه الإمام شريح القاضي أقضيات ومسائل فقهية: يتضح فيها مراعاته لمقصد حفظ الدين، ومن هذه النماذج الدالة على ذلك :

١- التلقيب بالكويفر:

يرى الإمام شريح القاضي أن التلقيب بألفاظ تشتمل على ما يخالف عقيدة الإسلام غير جائز شرعًا، ومن هذا الألقاب التي يرى شريح القاضي عدم جوازها «الكويفر» فقد روى وكيع وابن سعد بإسناديهما عن الجعد ابن ذكوان قال : شهدت شريحًا، ودعا رجل بشاهد له فقال له : يا ربيعة ، فلم يجبه، فقال: يا ربيعة الكويفر، فأجابه، فقال شريح : أقررت بالكفر، فلا شهادة لك .

فقد رد الإمام شريح القاضي شهادة الرجل لأنه رضى أن يلقب بـ «الكويفر» تصغير «كافر» ، فرأى الإمام شريح القاضي في رده لشهادته

(١) سورة الطلاق : الآية ٦ .

ردعًا له عن هذا اللقب الخبيث، وردعًا لكل من تسول له نفسه أن يلقب بمثل هذا اللقب .

بهذا الحرص الشديد على الحفاظ على الدين حتى في الألقاب التى يلقب بها الأشخاص باعتبارها تكشف عما يعتقدونه - يظهر اهتمام الإمام شريح القاضي واعتماده على أحد مقاصد الشريعة الضرورية ألا وهو حفظ الدين، والله أعلم .

٢- شهادة من لا يصلي:

يرى الإمام شريح القاضي عدم قبول شهادة من لا يصلى، فقد روى عبد الرزاق ووكيع بإسناديهما عن يحيى بن وثاب قال : جاء إلى شريح شاهد وعليه مخروط الكمين، فقال له شريح :أتحسن تتوضأ؟ قال : نعم، فقال : احسر عن ذراعيك ، فذهب يحسر فلم يستطيع أن يخرج يده، فقال شريح: قم ، فلا شهادة لك[1] .

يتضح أن الإمام شريحًا القاضي قد رد شهادته؛ لأنه يعلم أنه لا يصلى، لأنه يلبس تلك القباء التى لا تمكنه من الوضوء، ولعل هذه القباء كانت من لباس أهل الفسق والذين لايلتزمون بأداء الصلاة .

والإمام شريح القاضي حين يرد شهادة هذا فهو يردها لا لكونه لا يستطيع الوضوء، بل لكونه لا يصلى .

ولقد رأى الإمام شريح القاضي في رد شهادة هذا الرجل زجرًا له لتركه الصلاة، وبهذا يرتدع هو وغيره عن ترك الصلاة .

ولابد أن الإمام شريحًا القاضي كان منطلقًا في زجره هذا من اعتباره لمقصد ضروري من مقاصد الشريعة ألا وهو حفظ الدين .

٣- كسر الطنبور والبربط:

من الواضح أن الإمام شريحًا كان يحرم السماع لآلات اللهو؛ ولذا تراه لا يضمن من كسر شيء من آلات اللهو، فلم يضمن من كسر طنبورًا أو بربطًا ، فقد روى ابن أبى شيبة والبيهقي بإسناديهما عن أبى حصين أن رجلاً كسر طنبورًا لرجل فخاصمه إلى شريح فلم يضمنه شيئًا .

وفي رواية وكيع بسنده عن أبى حصين عن شريح أنه جاءه رجل في بربط كسر فلم يقض له بشيء[2] .

ولعل الأثرين قصة واحدة؛ لأن

---

(١) انظر: المصنف، لعبد الرزاق، (٨/ ٣٢١ - ٣٢٢) وأخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٣٠٠) .

(٢) انظر: مصنف ابن أبى شيبة، (٧/ ٣١٢) - السنن الكبرى، للبيهقي (٦/ ١٠١) وأخبار القضاة، لوكيع، (٢ /٢٨٩) .

الطنبور : عود له عنق طويل، والبربط: العود معرّب، فكلاهما عود[1] .

والإمام شريح القاضي حين لا يضمن كاسر العود - الطنبور أو البربط - فهو لا يرى أن هذه لها قيمة مالية؛ لأنها فقدت أحد شروط التقوم عنده، وهو أن يكون المال ليس محرمًا؛ ولذا من كسر آلة من آلات اللهو «لايضمنها ....؛ لأنها معدّة للمعصية ، فيسقط تقويمها كالخمر»[2] .

وواضح أن الدافع وراء عدم تضمين الإمام شريح القاضي لمن كسر شيئًا من آلات اللهو يرجع لمراعاته لمقصد حفظ الدين، وذلك بمنع انتشار الفساد بين العباد .

ثالثًا : نماذج تدل على مراعاة الإمام شريح لمقصد حفظ العقل :

يقصد الأصوليون بحفظ العقل حفظه من كل ما يدخل عليه خللاً ؛ لأن اختلال العقول يؤدى إلى فقد النظام باضطراب تصرفات الأشخاص.

وقد حصر الأصوليون حفظ العقل في تحريم الخمر وما يشبهها، وإقامة الحد على شارب الخمر لمنعه من شربه، ولردع الآخرين عن شربه.

ولقد كان فقه الإمام شريح القاضي كاشفًا عن مراعاته لمقصد حفظ العقل، ولكي يظهر ذلك سأذكر بعض ما اشتمل عليه فقهه من مسائل تكشف عن محاولته ردع شارب الخمر عن شربه، ومن هذه المسائل :

١- إقامة الحد على شارب الخمر:

لا شك أن الإمام شريحًا القاضي - رحمه الله - مثل جميع فقهاء المسلمين يقول بتحريم الخمر.

ولكن ما موقفه من إقامة الحد على شارب الخمر؟

بعد دراسة الآثار الواردة عن الإمام شريح القاضي لم أجد أثرًا يصرح فيه بإقامة الإمام شريح القاضي الحد على شارب الخمر .

ولكن فقهه فيه ما يظهر منه أنه أقام الحد على شارب الخمر، وهذا الظهور يمكن إثباته بما يلي :

أ- روى ابن أبي شيبة بسنده عن ابن سيرين عن شريح القاضي أنه كان يقيم الحدود بالمسجد[3] .

وقد ذكر ابن سيرين أن الإمام شريحًا

(١) انظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، (١/ ٤٨) .

(٢) انظر: تبيين الحقائق، للزيلعي ، (٥/ ٢٣٨) .

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (١٠/ ٤٤) .

القاضي كان يقيم الحدود في المسجد، ولم يستثن من ذلك أي حد؛ مما يعنى دخول حد الخمر في هذه الحدود .

ب- روى عبد الرزاق وابن أبى شيبة بسنده عن محمد بن كردوس، عن أبيه أن رجلاً حد في الخمر، فشهد عند شريح، فسألنى عنه، فقلت: من خير شبابنا ، فأجاز شهادته[1] .

ويظهر في هذا الأثر أن الشاهد حد في الخمر، والقاضي هو شريح قاضي الكوفة، فلابد أن الإمام شريحًا القاضي هو الذي أقام عليه الحد أو على الأقل لم ينكر إقامة الحد على هذا الشاهد .

ومن جمع الأثرين نجد أن شريحًا القاضي كان يرى إقامة الحد على شارب الخمر ، بل لعله أقامه على بعض الشاربين في زمن توليه القضاء .

ولقد ذهب كل الفقهاء إلى القول بأن حد شرب الخمر إنما كان لزجر شارب الخمر من تكرار شربه له .

وهذا الزجر في الحقيقة كان بدافع الحفاظ على العقل؛ لأن حفظه أحد مقاصد الشريعة الضرورية.

٢- طلاق السكران:

علل كثير من الفقهاء إجازتهم طلاق السكران بأن : «عقله زال بسبب هو معصية فينزل قائمًا عقوبة عليه وزجرًا له على ارتكاب المعصية»[2].

ولقد كان الإمام شريح القاضي - رحمه الله - ممن يرون أن طلاق السكران جائز، فقد روى أبو بكر بن أبي شيبة بسنده عن الشعبي عن شريح قال: طلاق السكران جائز[3] .

والإمام شريح القاضي حين يرى أن طلاق السكران جائز فهو يريد أن يكون مثل هذا الرأى والقضاء منه زاجرًا لمن يشرب الخمر عن شربه، وكذلك رادعًا لغيره ممن تسول له نفسه شرب الخمر.

ويكون الإمام شريح القاضي برأيه بإيقاع طلاق السكران قد حاول أن يعمل على حفظ العقل .

وإذا جمعنا رأيه في إقامة الحد على شارب الخمر إلى رأيه في طلاق السكران يظهر بجلاء مراعاة الإمام شريح القاضي لمقصد حفظ العقل .

(١) انظر: المصنف لعبد الرزاق، (٨/ ٣٢٨) - ومصنف ابن أبي شيبة ، (٤/ ٤٢٩) ، دار الرشد، الرياض سنة ١٤٠٩هـ ، تحقيق: كمال الحوت .

(٢) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني، (٣/ ١٠٠) .

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٥/ ٣٨) .

رابعًا: نماذج تدل على مراعاة الإمام شريح لمقصد حفظ النسب:

يقصد الأصوليون بحفظ النسب صونه من التعطيل والاختلاط، فصونه عن التعطيل بمنع كل الوسائل التى من شأنها منع إثبات الأنساب أو منع الإنجاب كقطع أعضاء الأرحام التى بها الولادة، والاختصاء. وصونه عن الاختلاط بمنع الأسباب التى من شأنها الاشتباه في الأنساب سواء بتعدد المنتسب إليهم الوليد أو بعدم التأكد من نسبه لمعين.

وقد كان فقه الإمام شريح القاضي ـ رحمه الله ـ فيه من مسائل الفقه وأقضياته ما يكشف عن مراعاة شريح القاضي لمقصد حفظ النسب بصورة كبيرة، وفيما يلي ذكر بعض النماذج الدالة على ذلك.

١ـ سكنى المعتدة :

يرى الإمام شريح القاضي أن المعتدة لها السكنى سواء أكانت معتدة من طلاق رجعى أم من طلاق بائن. يدل على ذلك عدة آثار مروية عنه منها:

ما رواه عبد الرزاق وابن أبى شيبة وابن حزم بأسانيدهم عن إبراهيم النخعي، عن شريح قال: للمطلقة ثلاثًا السكنى والنفقة[1] .

وروى ابن أبى شيبة بسنده عن الحكم بن عتيبة عن شريح مثله[2] .

وما رواه عبد الرزاق ووكيع بإسناديهما عن محمد بن سيرين أن شريحًا طلق امرأته فكتمها الطلاق حتى انقضت عدتها[3] .

وقد جاءت روايتا سعيد بن منصور وعبد الرزاق بذكر سبب كتمان شريح زوجته الطلاق، فقد روى سعيد بن منصور بإسناده عن الشعبي أن شريحًا طلق امرأة يقال لها : كبشة . فمتعها متاعًا لم يسمه، وكتمها طلاقها حتى انقضت عدتها، فلما أخبرها أمرت بثيابها أن تنقل، وخرجت، فقال شريح: لذلك كتمتها، إني كرهت أن تعصى الله ﷻ[4] .

فالإمام شريح القاضي ـ كما يظهر من الأثرين ـ يرى وجوب السكنى للمطلقة زمن عدتها، سواء أكانت بائنة

(١) انظر : المصنف، لعبد الرزاق، (٧/ ٢٧) ـ ومصنف ابن أبي شيبة، (٥/ ١٤٨) ، والمحلى ، لابن حزم ، (١٠/ ٢٨٨) .
(٢) انظر: المصنف ، لعبد الرزاق ، (٧/ ٢٧) المراضع نفسها.
(٣) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (٦/ ٣٢١) ـ وأخبار القضاة، لوكيع ، (٢ / ٣٦٥) .
(٤) انظر: سنن سعيد بن منصور، (٢/ ٢٦) ـ والمصنف ، لعبد الرزاق ، (٦/ ٣٢١) .

أم كانت رجعية .

في الأثر الأخير دفعه رأيه هذا إلى أن يكتم امرأته الطلاق لكي لا تخرج من بيته أثناء عدتها، ورأى أن خروجها في عدتها معصية لله .

ولقد أوجب الإمام شريح القاضي السكنى للمعتدة مراعاة منه لمقصد من مقاصد الشريعة الضرورية ألا وهو حفظ النسب، ولقد صرح بعض الفقهاء بهذا المقصد من السكنى، منهم القاضي أبو الوليد الباجي حين قال : «السكنى وإن كانت حقًّا من حقوق الزوجية ، فإن المقصود منه حفظ النسب»[١] ، وقال أيضًا : «وتقرر أن السكنى مراعى في المطلقة حفظًا للنسب»[٢] .

ويؤكد مراعاة الإمام شريح القاضي لمقصد حفظ النسب حرصه على إبقاء مطلقته في بيته وكتمانه إياها الطلاق حتى تنقضي عدتها؛ وهي الفترة التي يتبين فيها استبراء الرحم من الحمل.

٢ـ النكاح بغير شهود:

أحاط الشرع الشريف عقد النكاح بعدد من الاحتياطات تضمن له حفظ أنساب وأعراض المتعاقدين فيه؛ وذلك لتعلقه برابطة تدوم، وباستحلال لفروج لولا هذه العقود لكانت من أشد أنواع المحرمات .

فاشترط الشرع الولي والشهود والإعلان وغير ذلك من الشروط، ورأى الفقهاء أن العقد الخالي من هذه الشروط عقد باطل، والرابطة الناشئة من خلاله علاقة زنا آثم طرفاها .

ومن الفقهاء القائلين بهذا القول الإمام شريح القاضي، فقد روى وكيع بسنده عن خالد بن دينار قال : قال رجل لشريح : إني تزوجت امرأة سرًّا ولم أشهد عليها . فقال شريح القاضي : أما كانت ترفية؟ قلت : لا . قال : أما كان دفوف ؟ قلت : لا . قال : أما كان سكر وريحان؟ قلت : لا . قال : هذا الذي يقول الناس هو زنا . قال : أخبرني عنك ما تقول؟ قال : ما أنا إلا من الناس[٣] .

فهذا الأثر يظهر منه أن الإمام شريحًا القاضي يرى أن نكاح السر باطل، ويرى أنه زنا ؛ لأنه فقد الشروط التي حصن به الشرع هذا العقد ليحفظ بها الأنساب والأعراض.

(١) انظر: المنتقى، لأبي الوليد الباجي، (٤ / ١٠١) .
(٢) انظر: المنتقى، للباجي، (٤/ ١٣٤) .
(٣) انظر: أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٣٢٣) .

فقد شرعت الشهادة كشرط في النكاح لحفظ الأنساب ؛ وذلك عند الحاجة لإثبات صحة هذا النكاح، وكذلك الإعلان ليشتهر بين الناس هذا النكاح .

وبهذا الحرص من الإمام شريح القاضي على أن يتوفر في النكاح شروط صحته التى شرعت مراعاة لمقصد ضروري من مقاصد الشريعة الضرورية، ألا وهو حفظ النسب .

٣ـ شهادة المرأة الواحدة في الولادة:

الشهادة في الفقه الإسلامي لها أحكامها التى تنظمها، ومن أحكامها اشتراط العدد في أدائها؛ ولذا حدد الذكر الحكيم نصاب الشهادة في آية الدين برجلين أو رجل وامرأتين .

ولكن هذا الحكم وهو اشتراط الرجلين أو رجل وامرأتين لصحة الشهادة قد تدفع الضرورة إلى تركه ومن هذه الضرورة أن يكون المشهود عليه مما لا يطلع عليه الرجال غالبًا كحالة الولادة، بل رأى بعض الفقهاء إننا قد نضطر في هذه الحالة ـ الولادة ـ إلى قبول شهادة القابلة فقط في الاستهلال.

ولقد كان الإمام شريح القاضي من الفقهاء الذين يقبلون شهادة القابلة في الولادة . فقد روى عبد الرزاق وابن أبى شيبة بإسناديهما عن عبد الأعلى عن شريح أنه أجاز شهادة القابلة وحدها في الاستهلال .

والضرورة التى دفعت الإمام شريح القاضي لمخالفة الأصل في قبول الشهادة هي حفظ النسب الذي سيترتب عليه الإرث بين المولود وزوج والدته، أو أن تصير هذه الوالدة أم ولد لسيدها إن كانت حملت منه، وغير ذلك من أحكام تتعلق بإثبات ولادة هذه الأم لهذا المولود من إرث وغيره .

فالضرورة الدافعة للإمام شريح القاضي لقبول شهادة امرأة واحدة في الولادة، هي الحفاظ على الأنساب وما يتعلق بها؛ وذلك بالأخذ بشهادة من يمكن بشهادته حفظها .

٤ـ المطلقة بعد إرخاء الستر عليها:

يرى الإمام شريح القاضي أن المطلقة قبل المسيس تكون مطلقة قبل الدخول بها ولو دخلت بيت زوجها وأغلق عليها الباب وأرخى عليها، فلا تكون مدخولاً بها عند الإمام شريح القاضي إلا بالمسيس، فإذا طلقها قبل المسيس

يكون لها نصف الصداق ولا عدة عليها.

ولكن إذا ادعت أنه مسها قبل طلاقها، وادعى عدم المسيس، فالإمام شريح يرى أن المرأة لها نصف الصداق وعليها العدة، فقد روى عبد الرزاق وسعيد بن منصور ووكيع والبيهقي بأسانيدهم عن الشعبي أن شريحًا القاضي قضى فيها: تصدق على نفسها في صداقها، ولها شطره، وتعتد لغيره عدة المطلقة[١].

فهذا الأثر يوضح أن الإمام شريحًا القاضي اشتمل قضاؤه في هذه المسألة على حكمين هما:

الأول: حكم الصداق:

ورأى فيه أن المصدق في مسألة الصداق الزوج، وقد قال: إنه لم يمسها، بل لقد ورد في بعض الروايات أنه أخذ بقوله مع يمينه، فقد روى سعيد بن منصور وابن حزم بإسناديهما عن الشعبي أن عمرو بن نافع طلق امرأته وكانت قد أدخلت عليه فزعم أنه لم يقربها، وزعمت أنه قربها، فخاصمته إلى شريح، فقضى شريح بيمين عمرو: بالله الذي لا إله إلا هو ما قربتها، وقضى عليه بنصف الصداق[٢].

ولكن الرواية السابقة تجعل القاضي شريحًا قد أخذ بقول المرأة في الصداق، وهذا يخالف ما نقلته من رواية سعيد بن منصور وابن حزم.

والصحيح أن الرواية الأولى بعد أن ادعت المرأة أنه قد أصابها عادت فأقرت بأنه لم يصبها، والذي يؤكد ذلك ما رواه وكيع بسنده عن الشعبي أن امرأة وزوجها اختصما إلى شريح: طلقها زوجها تطليقة وقد خلى بينه وبينها، فأقرت أنه لم يصل إليها. فقال لها - شريح - نصدقك على نفسك فلك نصف الصداق، ونكذبك في العدة فعليك العدة[٣].

قول الإمام شريح القاضي لها: نصدقك على نفسك .... ونكذبك في العدة، يؤكد أنها أدعت شيئًا قبله، فتصدق في بعضه وتكذب في بعضه الآخر.

ويحمل ما وقع بين الروايتين من تخالف، من أخذ الإمام شريح القاضي

(١) انظر: المصنف لعبد الرزاق، (٦/ ٢٨٩) - وسنن سعيد بن منصور (٢/ ٢٣٥) - وأخبار القضاة لوكيع، (٢/ ٢٠٤) - والسنن الكبرى، للبيهقي، (٧/ ٢٥٥).

(٢) انظر: سنن سعيد بن منصور، (٢ /٢٣٥) - والمحلي، لابن حزم، (٩/ ٤٨٤).

(٣) انظر: أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢٠٤).

بقول المرأة مرة، وقول الزوج مع يمينه مرة، بأنه في الحقيقة في المرتين أخذ بقول الزوج؛ لأنها في الثانية أقرت بأنه لم يصبها، وهذه هي نفس دعوى الزوج، ولكن هذا الحل لا يمنع أن الروايتين تحكيان واقعتين مختلفتين.

الحكم الثاني: حكم العدة:

لقد كان الأصل أن الإمام شريحًا القاضي ما دام صدق المرأة في الصداق فقضى لها بالنصف لإقرارها، كان الأصل أن يقضى بهذا الإقرار في العدة أيضًا .

ولكن الإمام شريحًا القاضي فرق بين الأحكام وقضى عليها بالعدة وكذبها في أمر العدة ؛ وذلك لأنه احتاط لحفظ الأنساب، فلعلها قالت ذلك ـ كما قال عبد الكريم ـ ؛ لأنها هويت آخر فأرادته ولا تعتد .

ولذلك عمل الإمام شريح القاضي بالاحتياط لحفظ الأنساب وجعلها تعتد لغير زوجها عدة المطلقة؛ ومن المقرر أن العدة إنما شرعت للعلم باستبراء الرحم لحفظ الأنساب، فيكون قضاء الإمام شريح القاضي عليها بالعدة إنما كان لحفظ الأنساب .

٥ـ كتمان الرجعية الرجعة حتى تتزوج من ثانٍ:

يرى الإمام شريح القاضي أن الرجل إذا طلق امرأته طلاقًا رجعيًّا ثم ارتجعها دون إعلامها فتزوجت من آخر بعد انتهاء عدتها، يرى أن هذا الزوج الأول لا حق له في ادعائه الزوجية، وأن المرأة صارت زوجة الثاني، فقد روى عبد الرزاق وابن حزم بإسناديهما عن أبي الشعثاء جابر بن زيد قال : تماريت أنا ورجل من القراء الأولين في المرأة يطلقها الرجل ثم يرتجعها فيكتمها رجعتها، فقلت: أن ليس له شيء، فسألنا شريحًا القاضي فقال : ليس للأول إلا فسوة الضبع[1] .

وهذا الأثر يظهر فيه رأى شريح القاضي، ولكن ليس فيه تصريح بذكر زواج المرأة من ثان، ولكن وكيعًا وابن أبي شيبة رويا بإسناديهما عن عمير بن يزيد قال: كنت عند شريح، فجاء رجل وامرأته يختصمان فقالت المرأة: طلقني ولم يعلمني الرجعة حتى انقضت العدة، فتزوجت رجلاً ودخل بي زوجي. فقال شريح : ألا أعلمتها الرجعة كما أعلمتها الطلاق! ولم يردها إليه[2] .

(١) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (٦/ ٣٢٦-٣٢٧) ، والمحلي ، لابن حزم، (١٠ /٢٥٣) .

(٢) انظر: أخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٢٣٥) ، ومصنف ابن أبي شيبة، (٥/ ١٩٤) .

فالأثر الثاني يوضح أن المرأة تزوجت من ثان، وذلك الزواج هو ما يمكن أن نستشعره من قوله في الأثر الأول : ليس للأول... فستشعر من لفظ الأول أن هناك زوجًا ثانيًا .

وعندما نبحث عن السبب الذي دفع الإمام شريحًا القاضي للقول بعدم صحة الرجعة للزوج الأول، هو أن الإمام شريحًا القاضي أراد بذلك حفظ الأنساب بحفظ أسبابها - وهي النكاح والطلاق - من التلاعب بها وعدم الالتزام بشروط كل منهما وآدابهما، مما قد يترتب عليه الفوضى والتنازع في عقود الأصل فيها الاستقرار، وقد يؤدى هذا الاضطراب والتنازع إلى اختلال حفظ الأنساب والنسل والأعراض المرجوة من هذه العقود .

تنبيه ...

قد يظن بعض المهتمين بالبحث في فقه الإمام شريح القاضي أنه قد وقع تعارض بين رأى الإمام شريح القاضي - رحمه الله - في هذه المسألة ورأيه في مسألة تزويج الوليين الفتاة لرجلين مختلفين؛ لأنه في مسألة تزويج الوليين قضى بأن الزواج للأول منهما، فكان القياس أن يقضي في مسألة من كتم مطلقته الرجعة حتى انقضت عدتها وتزوجت من ثان، أن يقضي فيها بالرجعة للأول .

نعم، هناك عنصر تتشابه فيه المسألتان وهو أن المرأة عقد عليها من شخصين مختلفين .

ولكن هذه المسألة اختلف الأمر فيها عن مسألة تزويج الوليين في عدة أمور منها :

١- أن هذه المسألة وجد فيها ما يبرر القضاء بانتهاء عقد الأول، وهو انقضاء عدة المرأة مع عدم إعلامها بالرجعة .

٢- وأنها في هذه المسألة قد دخل بها الزوج الثاني .

٣- أن مسألة تزويج الوليين كان السبق الزمني هو العنصر الوحيد للترجيح بين العقدين، في حين أن الترجيح في هذه المسألة يمكن من عدة وجوه.

وبعرضى لهذه الأمور التى تكشف عن نقاط التباين بين المسألتين يتضح أنه من الممكن لهذا التباين أن تختلف الأحكام في المسألتين ، والله أعلم .

خامسًا : نماذج تدل على مراعاة الإمام شريح لمقصد حفظ المال :

قصد الأصوليون بحفظ المال : «حفظ أموال الأمة من الإتلاف ومن

الخروج إلى أيدى غير الأمة بدون عوض: وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف بغير عوض»[1] .

وفقه الإمام شريح القاضي يمكن أن نلمس فيه بوضوح مراعاته لمقصد حفظ المال، بل لا أكون مبالغًا إذا قلت: إن النماذج التي دلت على مراعاته لمقصد حفظ المال تساوى النماذج الدالة على مراعاته لمقاصد الشريعة الضرورية الأربعة السابقة مجتمعة، والسبب في ذلك أن أكثر ما تقع فيه الخصومات : المعاملات المالية ؛ مما يجعل القاضي شديد الاستعمال والاعتماد على مقصد حفظ المال .

ولكنى سأقتصر على عدد من هذه النماذج خشية الإطالة ؛ ومن هذه النماذج:

١ـ السلعة تتعيّب في يد المتساوم:

يرى الإمام شريح القاضي أن السلعة إذا تعيّبت في يد المتساوم فإنها تلزمه أو عليه أن يضمن ما وقع بها من عيب، فقد روى عبد الرزاق وابن أبي شيبة ووكيع والبيهقي وابن سعد بأسانيدهم عن الشعبي قال : ساوم عمر ﷺ رجلا بفرس ، فحمل عليه عمر فارسًا من قبله لينظر إليه، فعطب الفرس. فقال عمر: هو مالك . وقال الآخر : بل، هو مالك. فقال له عمر: اجعل بيني وبينك حكمًا . قال : أجعل بيني وبينك شريحًا العراقي، فأتياه. فقال عمر : إن هذا قد رضى بك، فقص عليه القصة، فقال شريح لعمر: خذ بما اشتريت أو رد كما أخذت - وفي رواية البيهقي ورواية لوكيع : أخذته سليمًا صحيحًا ، وأنت ضامن له حتى ترده سليمًا صحيحًا[2] - فقال عمر: وهل القضاء إلا ذلك فبعثه عمر قاضيًا إلى الكوفة[3] .

فقد جعل الإمام شريح القاضي المتساوم وهو الفاروق عمر رضى الله عنه ضامنًا للفرس مع كونه لم يدخل في ملكه بعد؛ لأنه إن لم يفعل ذلك سيفوت المال على صاحبه بعدم تضمينه للمتسبب في تعييب الفرس .

ولذا أخذ الإمام شريح القاضي بمقصد حفظ المال ، فأوجب الضمان على المتساوم مع أنه لم يصبح مالكًا للفرس؛ وذلك لحفظ مال مالك الفرس.

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور، د. إسماعيل الحسني، (٢٣٩) .
(٢) انظر: السنن الكبرى، للبيهقي ، (٥/ ٢٧٤) - وأخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ١٨٩) .
(٣) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (٨/ ٢٢٤) - ومصنف ابن أبي شيبة، (١٤/ ٨٣)، والسنن الكبرى، للبيهقي، (٥/ ٢٧٤)، والطبقات الكبرى ، لابن سعد، (٦ /٩١).

٢ـ حبس الأب بمهر ابنته :

يرى الإمام شريح القاضي أن المهر والصداق حقان خالصان للفتاة المعقود عليها، وليس لأحد الحق في أخذ أي شيء من مالها، وإذا أخذ الولى شيئًا من مهر ابنته كان بذلك غاصبًا ؛ ولذا يحبس في هذا المال، فقد روى عبد الرزاق ووكيع بإسناديهما عن الشعبي أن شريحًا حبس رجلاً في مهر ابنته : ست مئة[١] .

فالإمام شريح القاضي رأى أن الولى بأخذه لمهر ابنته صار بهذه الصورة غاصبًا لمالها ؛ ولذا سجنه حتى يعيد مال ابنته، ولقد سجنه؛ لأنه تعدى على مال غيره بغير إذنه .

وسجن الإمام شريح القاضي لمن يتعدى على مال غيره بغير إذنه كان سببه عمله بمقصد من مقاصد الشريعة الضرورية ألا وهو حفظ المال بحفظه من تعدى غير مالكه عليه بغير إذن مالكه، والله أعلم .

٣ـ المستودع يستودع الوديعة بغير إذن أهلها:

يرى الإمام شريح القاضي ـ رحمه الله ـ أن المستودع يضمن إذا استودع غيره الوديعة بغير إذن أهلها. فقد روى عبد الرزاق ووكيع بإسناديهما عن أنس ابن سيرين عن شريح قال : من استودع وديعة، فأودعها غيره بغير إذن أهلها فقد ضمن[٢] .

فهذه الحالة ـ أن يُودع المستودع الوديعة عند غيره بغير إذن أهلها ـ من الحالات التى يضمن فيها الإمام شريح القاضي المستودع ؛ وذلك لأنه خالف المقصود من استوداع المالك له؛ لأن المالك رضى بيده لا بيد غيره[٣] ، وبذلك يكون قد أخل بالمقصود من الاستوداع؛ ولذا ضمنه شريح القاضي .

وتضمين الإمام شريح القاضي للمستودع المخالف ما كان إلا لأنه فعل ما من شأنه أن يهدد حفظ الوديعة؛ لأن الأيدى تختلف في الأمانة[٤] ، والمالك لم يرض غير يد المستودع .

ويتضح من ذلك أن الدافع الذي دفع الإمام شريحًا القاضي لتضمين المستودع المخالف هو حفظ المال من الضياع الناشئ من تحويل الوديعة من اليد المرضية في الحفظ إلى غيرها .

(١) انظر: المصنف، لعبد الرزاق، (٦/ ٢٢١) ـ وأخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٢٣٢) .
(٢) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (٨/ ١٨٢) ـ وأخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٣٨٢) .
(٣) انظر: العناية في شرح الهداية، للبابرتي، (٨/ ٤٧٨) دار الفكر .
(٤) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ـ المرتهن يبيع الرهن خشية الفساد عليه :

قد يكون الرهن من الأشياء التي يسرع إليه الفساد أو أنه قد عرض له ما يفسده وهو في يد المرتهن ، فهل للمرتهن أن يتصرف فيه بالبيع؟

يرى الإمام شريح القاضي جواز التصرف بالبيع للرهن خشية الفساد عليه. فقد روى عبد الرزاق في باب هل يباع ـ أي الرهن ـ إذا خشي فساده عند السلطان؟.. بسنده عن الشعبي عن شريح أنه كان يقول لصاحب الرهن: أنت أعلم إذا رأيت أن تبيع فبع[١] .

ففي الأثر يظهر حرص الإمام شريح القاضي على حفظ الأموال بإجازته للمرتهن ـ صاحب الرهن ـ أن يبيع الرهن إذا خشي عليه الفساد؛ لأن في هذا الفعل حفظ المال من الفساد[٢] .

ويكون بهذا رأى الإمام شريح القاضي في هذه المسألة كاشفًا عن اعتماده على مقصد حفظ المال في اجتهاداته؛ لأنه إنما أجاز بيع الرهن الذي يسرع فساده للحفاظ على ماليته من الضياع .

٥ـ تضمين الصناع:

في مسألة تضمين الصناع كان الإمام شريح القاضي أول من ضمنهم بعدما رأى كثرة دعاوى الصناع بضياع ما دفع إليهم من أموال .

وهذا الرأى من الإمام شريح القاضي يتضح بصورة جلية من خلال ما ذكره أستاذنا الدكتور محمد أحمد سراج حين قال ـ وهو يعدد بعض سمات العمل القضائي في عصر الصحابة ـ : «ويمكن القول بأن الاعتماد على المقاصد الشرعية في تفسير النصوص الشرعية واستنباط الأحكام كان هو السمة الغالبة على العمل القضائي في هذه الفترة، يدل على ذلك الحكم الراجع إلى هذه الفترة فيما يتعلق بتضمين الصناع؛ ذلك أن الصناع لم يكونوا يضمنون إلا إذا ثبت عليهم التعدى فيما معهم من أموال الناس بحكم كونهم أجراء ، غير أن إثبات التعدى عليهم لم يكن أمرًا ميسورًا في أكثر الأحوال ؛ لأخذ الصناع الأموال وانفرادهم بها وصعوبة ملاحظة أصحابها لها في أيدي الصناع ، وهو ما أدى إلى كثرة ادعائهم ضياع ما

(١) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (٨/ ٢٤٧) .

(٢) انظر : مجمع الضمانات، للبغدادي ، (١٠٩) ، دار الكتاب الإسلامي .

أخذوه من الأموال في أيديهم دون تعد منهم أو تقصير، ونشأ عن ذلك حرج شديد»[١] .

فهذه هي الظروف التى نشأ فيها رأى الإمام شريح القاضي بتضمين الصناع، وهي ظروف يتضح من عرضها أن مقصد حفظ أموال الناس يهدده سوء أخلاق عدد من الصناع ، وذلك بادعائهم ضياع أموال الناس؛ ولذا كان على القضاة أن يتصدوا لمثل هذه الظاهرة لحفظ أموال الناس .

فرأى الإمام شريح القاضي أن أفضل وسيلة للقضاء على هذه الظاهرة هي القول بتضمين الصناع وبتحويل أيديهم من كونها يد أمانة لا ضمان عليهم إلا بالتعدى إلى كونها يد ضمان يضمنون فيها كل ما يقع على هذه الأموال من فساد أو ضرر .

٦ـ الحجر على غير الرشيد:

الحجر الغرض منه : ضبط تصرف المحجور عليه أو منعه لعدم صلاحيته للتصرف .

والحجر ـ ابتداء ـ النظر فيه للمصلحة والمقاصد؛ ولذا فهو ينقسم من جهة المصلحة والمقاصد إلى قسمين :

أ ـ الحجر لمصلحة المحجور عليه (غالبًا) وذلك كالحجر على المجنون والسفيه والصبي، فقد شرع هذا القسم من الحجر مراعاة لمصلحة حفظ أموال هؤلاء من الضياع .

ب ـ الحجر لمصلحة غير المحجور عليه (غالبًا) وذلك كالحجر على المدين المفلس لحق الغرماء ، والحجر على المريض مرض الموت في بعض تصرفاته[٢].

ولقد كان الإمام شريح القاضي ـ بلا شك ـ معتمدًا على مقصد المال عندما رأى الحجر على غير الرشيد . فقد روى الإمام ابن حزم عن شريح القاضي أنه قال : إن الرجل ليمشط وما أونس منه رشد[٣] .

وهذا يكشف أن مقصد شريح القاضي من الرشد الصلاح في الدين والمال معًا؛ لأنه لم يعول الحكم على الصلاح في الدين فقط، وقد صرح الإمام ابن حزم أنه مروى عن شريح القاضي، فقال ـ بعد ذكره تفسير الحسن البصرى للرشد بأنه صلاح في دينه

(١) انظر: نظرات عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، أ.د. سراج، (ص٦٣) ، سنة ١٩٩٠ ـ ١٤١١هـ .
(٢) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ، مصطلح (حجر) ، الناشر وزارة الأوقاف الكويتية .
(٣) انظر: المحلى، لابن حزم، (٧/ ١٥٠) .

وحفظ لماله ـ : «وروينا مثل قولهم عن شريح»[1] .

وبهذا كله يظهر أن الإمام شريحًا القاضي كان منطلقًا في ذلك في تعريفه للرشد وحجره على غير الرشيد وهو السفيه، كان منطلقًا من أخذه بمقصد حفظ مال هذا السفيه من الضياع، ولذا حجر عليه .

٧ـ المدين المفلس:

يرى الإمام شريح القاضي أن المدين المفلس يحجر عليه ويباع ماله ويقسم بين الغرماء. فقد روى عبد الرزاق ووكيع وابن أبي شيبة بأسانيدهم عن ابن سيرين عن شريح القاضي قال: أيما غريم اقتضى منه شيئًا بعد إفلاسه، فهو والغرماء سواء، يحاصهم به[2] .

وفي رواية وكيع : من اقتسم مال غريمه بعد إفلاسه فله بحظه[3] .

ولفظ أبي بكر: أنه كان ـ شريح ـ إذا أفلس رجل قسم ما بقى بين غرمائه[4].

فهذه الروايات توضح أن الإمام شريحًا القاضي كان يحجر على المدين المفلس ويمنع تصرفه في شيء من ماله، فيمنعه حتى من دفع شيء لأحد من الغرماء ؛ لأن ما بقى من ماله تعلق به حق لجميع الغرماء؛ ولذا يباع ما بقى من ماله ويوزع بين الغرماء بحصصهم .

بل، لقد ذهب الإمام شريح القاضي إلى أن كل ما يملكه المدين المفلس يباع سوى إزاره. فقد روى وكيع وابن أبي شيبة بإسناديهما عن منصور عن شريح القاضي في المفلس قال : للغرماء ما فوق الإزار[5] .

وكل هذه الأحكام المتعلقة بالحجر على المدين المفلس إنما كانت لحفظ أموال الغرماء من الضياع، أو إدراك ما بقى منها، وهذا هو القسم الثاني من الحجر بالنظر لمقصد حفظ المال، وهو الحجر من أجل حفظ مال الغير من تصرف المحجور عليه، والله أعلم .

٨ـ وصية المريض مرض الموت بما يزيد على الثلث :

يرى الإمام شريح القاضي أن المريض

---

(١) انظر: المحلى، الموضع السابق .

(٢) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (٨/ ٢٦٦) .

(٣) انظر: أخبار القضاة ، لوكيع ، (٢ / ٣٥٥) .

(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٧/ ٢٢٠) .

(٥) انظر: أخبار القضاة، لوكيع (٢/ ٣١٦) ـ ومصنف ابن أبي شيبة، (٧/ ٢١٩) .

مرض الموت ليس له أن يوصي بوصية تفوق الثلث، ويحجر عليه في ذلك، وتتوقف وصيته هذه على إجازة الورثة، ولو أجازوها في حياته ثم رجعوا عن ذلك فيما بعد موته لهم ذلك .

فقد روى عبد الرزاق وابن أبي شيبة ووكيع وسعيد بن منصور بأسانيدهم عن الشعبي عن شريح أنه قال في رجل استأذن ورثته فأذنوا له أن يوصي بأكثر من الثلث، ففعل، فلما مات أبوا أن يجيزوا وصيته. قال شريح: إن القوم يستحيون من صاحبهم ما كان حيًّا بين أظهرهم، فإذا نفضوا أيديهم من التراب فهم بالخيار إن شاءوا أجازوا، وإن شاءوا ردوا[1] .

وروي ابن أبي شيبة ووكيع بإسناديهما عن ابن سيرين عن شريح القاضي مثله[2] .

وهذه الروايات يتضح منها أن الإمام شريحًا القاضي قد حجر على تصرف المريض مرض الموت في وصيته بأكثر من الثلث، وعلق إجازة هذه الوصية بإجازة الورثة، وذلك إنما كان لحفظ أموالهم التي ستصير إليهم، فكان منعه للمريض مرض الموت، من أن يوصي بأكثر من الثلث نوعًا من الحجر لمقصد حفظ مال غير المحجور عليه؛ لأنه بوصيته هذه يضر بأموالهم التي سيرثونها؛ ولذلك رأى الإمام شريح القاضي أن لهم حق الرجوع في إجازتهم بعد موت المورث؛ حفظًا لأموالهم من أن تخرج من ملكهم بغير رضاهم .

٩- تصرف الأب في مال ابنته:

يرى الإمام شريح القاضي أن الابنة لها ذمتها المالية المستقلة التي يمكنها من خلالها أن تتصرف في مالها؛ وليس لأحد أن يتصرف في مالها بغير إذنها حتى ولو كان المتصرف والدها .

فقد روى عبد الرزاق ووكيع بإسناديهما عن عمرو بن قيس عن جده له قالت: خاصمت إلى شريح في خادم أصدقه أبي امرأته، فخاصمته إلى شريح/ فقضى لي بالخادم، وقضى على أبي أن تدفع إلى امرأته قيمة الخادم[3]

فقد قضى الإمام شريح القاضي في هذه الأقضية للمرأة باستحقاقها للخادم،

(١) المصنف ، لعبد الرزاق، (٩/ ٨٦ - ٨٧) - ومصنف ابن أبي شيبة، (١١ / ١٥١) - وأخبار القضاة لوكيع : (٢/ ٢٥١ - ٢٥٢)، وسنن سعيد بن منصور، (٢/ ١٤٢) .

(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (١١/ ١٥٣) - وأخبار القضاة لوكيع ، (٢/ ٣٧٨) .

(٣) نظر: المصنف، لعبد الرازق، (٩/ ١٣٤) - وأخبار القضاة لوكيع، (٢ /٣١١) .

ولم يجز تصرف الأب في مال ابنته، وذلك لحفظ مالها عن طريق منع غيرها من التصرف فيه بغير إذنها، فرد لها الخادم ومنع تصرف أبيها فيه؛ لأنه تصرف في مال الغير بغير إذنه .

فاستخدام الإمام شريح القاضي لقاعدة منع تصرف غير المالك في ماله بغير إذنه، يكشف عن اعتماده على مقصد حفظ المال بصورة واضحة، والله أعلم .

المطلب الثاني
موقف الإمام شريح القاضي من المقاصد الحاجية

عرضت عند ذكرى لتقسيمات الأصوليين للمقاصد لتعريف المقاصد الحاجية، وذكرت أنهم عرفوها بأنها: المصالح التى تحتاجها الأمة من أجل انتظام أمورها على وجه حسن، ولا يؤدى فقدها لفساد نظام الحياة، ولكنه يكون على حالة من المشقة الحرج.

ولقد كان الإمام شريح القاضي مراعيًا للمقاصد الحاجية بصورة واضحة، سواء أكان ذلك في استنباطه الأحكام الشرعية أم أكان في تفسيره للنصوص.

وقد دل على ذلك بعض النصوص، من فقهه : منها ما يصرح فيه بفهمه لمقصد من مقاصد الشريعة الحاجية، ومنها ما هو نماذج من فقهه يظهر فيها مراعاته لمقصد من مقاصد الشريعة الحاجية.

وفيما يلي أعرض بعض هذه النصوص:

أ ـ ما فيه تصريح من الإمام شريح القاضي بفهم مقصد حاجي:

ذكر الأصوليون أن ضابط المقاصد الشرعية الحاجية أن فقدها لا يفسد نظام الحياة، ولكنه يعود على المكلفين بما فيه مشقة وحرج.

وقد صرح الإمام شريح القاضي في بعض النصوص الواردة عنه بأنه يراعى هذا الضابط. فقد روى عبد الرزاق ووكيع وسعيد بن منصور بأسانيدهم عن الشعبي قال :كنت جالسًا عند شريح، فجاءه رجل وامرأة يختصمان إليه، قالت المرأة لزوجها: أترك لك ما عليك من صداقي على أن تطلقني. ففعل . قالت: لا والله حتى تمرهن ثلاثًا. قال : فأنت طالق ثلاثًا . قالت قد طلقتني فاردد عليَّ مالي. فاختصما إلى شريح. فقال جلساء شريح: ما نرى امرأتك إلا قد بانت منك، وما نراك إلا

قد غرمت مالها . فقال شريح : أو ترون ذلك؟ قالوا: نعم. قال : إن الإسلام إذًا أضيق من حد السيف. ثم قال للرجل:أما امرأتك فلا تحل لك حتى تنكح زوجًا غيرك، وأما مالك فلك(١) .

يظهر من هذا الأثر تصريح الإمام شريح بفهمه لمقصد من مقاصد الشريعة الحاجية ألا وهو رفع الحرج والمشقة، وهذا التصريح ما نجده في استنكاره على جلسائه قولهم ببينونة المرأة وضياع المال على الرجل، فقال لهم مستنكرًا : إن الإسلام إذًا أضيق من حد السيف.

فلقد كان استنكاره هذا؛ لأنه يرى أن الإسلام لا يشتمل على تضييق أو مشقة على المكلفين، فعبر عن المشقة بأنه «أضيق من حد السيف» مستنكرًا ؛ لأنه لا يراه كذلك .

وهذا الاستنكار يكشف عن اعتماد الإمام شريح القاضي على عدم التضييق على الرجل بعدم القول بذهاب ماله ؛ لأنه يرى أن من مقاصد الشريعة رفع الحرج والمشقة، لكي لا يكون الإسلام أضيق من حد السيف، في حين قول جلسائه رأى فيه أنهم لم يراعوا ذلك المقصد؛ ولذلك رفض قولهم وقضى بما يراه موافقًا لمقصد رفع الحرج والمشقة عن المكلفين .

ب ـ نماذج من فقه الإمام شريح تدل على مراعاته للمقاصد الحاجية:

لقد اعتنت الشريعة بالمقاصد الحاجية عناية تقترب من عنايتها بالمقاصد الضرورية؛ وهذا ما فهمه فقهاء المسلمين وقضاتهم؛ فاعتمدوا في استنباطهم للأحكام على المقاصد الحاجية اعتمادًا يقترب من اعتمادهم على المقاصد الضرورية .

وهذا ما يمكن ملاحظته بصورة واضحة في فقه الإمام شريح القاضي من خلال هذه النماذج الدالة على ذلك:

١ـ بيع العطاء:

ظهر في عصر الإمام شريح القاضي بيع يسمى بيع العطاء، وهو بيع الجند ما يخرج لهم في السنة مرة أو مرتين .

وكان الجند يستعجلون قبض هذا العطاء فيبيعون صكوك هذا العطاء، وكثر في عصر الإمام شريح القاضي هذا النوع من البيع .

(١) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (٦/ ٤٨٤ ـ ٤٨٥) ـ وأخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢٤١) ، وسنن سعيد بن منصور، (٢/ ٣٧٥ - ٣٧٦) .

وقد يحصل صاحب العطاء على زيادة في عطائه، ويريد أن يبيع هذه الزيادة في العطاء . ورأى الإمام شريح القاضي في بيع الزيادة في العطاء أنه جائز بشرط أن يكون مقابل الزيادة في العطاء عند بيعها عرضًا لا نقدًا ـ أي ذهبًا أو فضة ـ . فقد روى ابن أبي شيبة ووكيع بإسناديهما عن الشعبي عن شريح القاضي أنه كان لا يرى بأسًا في شرى المائة في العطاء بالعرض . ولفظ وكيع: لم يكن يرى بأسًا ببيع الزيادة في العطاء بالعرض[١] .

وروى عبد الرزاق ووكيع بإسناديهما عن يحيي بن قيس الكندي قال : أرسلتني جدتي إلى شريح القاضي، وكان بيني وبين رجل مائة فقال : ابتاعوها بعرض، ولا تبتاعوها بوزن، فابتعناها بسبعين أو تسعين نعجة[٢] .

وفي رواية لوكيع عن يحيي بن قيس قال : أرسلت أمي أم يزيد بن حجر جاريتها إلى شريح القاضي تسأله عن شراء المائة في العطاء فسألته؛ فقال : إن كنت مشترية فاشتريها بحيوان ولا تشتريها بورق[٣] .

وفي رواية أخرى لوكيع عن أبي الضحى عن شريح القاضي أنه كان لا يرى بأسًا ببيع الزيادة في العطاء بالعروض[٤].

فكل هذا الروايات تبين أن الإمام شريحًا القاضي كان يجوِّز بيع الزيادة في العطاء بشرط أن يكون ذلك بالعروض لا النقود .

ولم يكن هذا الجواز مستندة شيئًا سوى أخذ الإمام شريح القاضي بمقصد حاجي هو رفع الحرج والمشقة عن المكلفين ؛ لأنه رأى أن إبطاله وتحريمه لهذا البيع سيسبب مشقة وحرجًا عظيمين؛ ولذا استصحب الأصل في الأشياء وهو الإباحة، ولكنه اشترط ألا يكون البيع بنقد سدًّا لذريعة ربا النسيئة ؛ ولذا كان تجويزه بيع الزيادة في العطاء

(١) انظر : مصنف ابن أبي شيبة، (٦ /٢٦١) ـ وأخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢٤٦ ، ٢٥٨) .

(٢) انظر المصنف، لعبد الرزاق ، (٨/ ٢٩ ـ ٣٠) ـ وأخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٣١٩) .

ووقع في رواية عبد الرزاق ما ظاهره مخالفة مذهب شريح؛ حيث قال : «سألت شريحًا عن بيع الزيادة في العطاء بالعروض فكرهه، و لم ير بأسًا في الحيوان » أ.هـ والصواب أن كلمة (بالعروض) في الأثر زائدة، ودليل ذلك رواية الأثر بما يخالف معناه بإثباتها عن نفس الراوي: يحيي بن قيس ـ وكذلك «الحيوان» المذكور ما هو إلا عرض إذا كان المقصود بالعرض مقابل النقد، ومن ثم كان الأولى إسقاط كلمة العروض من الأثر : والله أعلم ،

(٣) انظر: أخبار القضاة ، لوكيع ، (٢/ ٣١٢) .

(٤) انظر: أخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٢٨٦) .

بالعروض كاشفًا عن اعتباره واعتماده على مقصد رفع الحرج والمشقة عن المكلفين وهو مقصد حاجي .

٢ـ عقد المضاربة:

رأى الإمام شريح القاضي في مشروعية عقد المضاربة يمكن الوصول إليه بجمع الآثار المروية عنه في أحكام تتعلق بالمضاربة، منها رأيه في ربح المضارب مع مخالفته. فقد روى ابن أبي شيبة بإسنادين عن فضيل بن عمرو والشعبي عن شريح القاضي - في المضارب إذا خالف فربح - قال : من ضمن مالاً فهو ربحه[1] .

فلولا أن الإمام شريحًا القاضي يجوِّز عقد المضاربة لما قال أن المضارب إذا خالف فربح فله الربح .

ومنها: رأيه في الخصومة بين رب المال والمضارب . فقد روى عبد الرزاق ووكيع بإسناديهما عن محمد بن سيرين عن شريح كان إذا أتاه الرجل يقول: إن هذا خانني. يقول له شريح : بينتك أن أمينك خانك هذا في المضاربة - وزاد في رواية وكيع : وإلا فيمينه با لله ما خانك - وإذا قال - يعنى المضارب - له : أصابني كذا وكذا ، قال شريح: بينتك بمصيبة بعد ربها[2] .

فهاتان هما القضيتان اللتان كان يقضى بهما شريح القاضي بين رب المال والمضارب، ولو كان لا يجوز المضاربة لما قضى بينهما، أو لقضى بينهما بما يدل على فساد العقد .

ومنها: رأيه في الربح والوضيعة على من يكونان في المضاربة .

فقد روى ابن أبي شيبة بسنده عن الحكم بن عتيبة عن شريح أنه قال : إذا ولاه الرجل بصفقة نسيئة، ثم أدخل فيها رجلاً آخر، فالضمان على صاحب الصفقة، وليس على شريكه شيء ما لم يكن نقد. فإن كان نقد فالوضيعة على صاحب النقد، والربح على ما اصطلحا عليه[3] .

فهذا الأثر يرى فيه الإمام شريح القاضي أن الوضيعة على صاحب النقد، والربح على المصطلح عليه بين المضارب ورب المال، وهذا الحكم لا شك يترتب على القول بجواز ومشروعية عقد المضاربة.

فمن مجموع هذه الآثار يتحرر لنا أن

---

(١) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ، (٦/ ٢٦٣) .

(٢) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (٨ / ٢٥٢) - وأخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٣٥٠) .

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٦/ ٤) .

الإمام شريحًا القاضي يرى مشروعية عقد المضاربة .

ولقد كان الدافع للفقهاء للقول بمشروعية المضاربة هو رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، ولا شك أن هذا الدافع أيضًا هو نفس ما اعتمد عليه الإمام شريح القاضي في ما حررته عنه من القول بمشروعية المضاربة . وقد وضح الإمام البابرتي الحكمة من مشروعية المضاربة فقال : «ومشروعيتها للحاجة إليها فإن الناس بين غني بالمال عن التصرف فيه، وبين مهتد في التصرف صفر اليد أي خالي اليد عن المال، فكان في مشروعيتها انتظام مصلحة الغبي والذكي والفقير والغني»[1] .

وهذا بلا شك كان مدرك إجازة الإمام شريح لعقد المضاربة .

٣ـ عقد السلم :

عقد السلم عقد على خلاف الأصل؛ لأنه عقد يثبت فيه الملك في الثمن عاجلاً ، وفي المثمن آجلاً ، والأصل في البيع أخذ العاجل بالعاجل؛ لأن المثمن وقت العقد لا يقدر على تسليمه .

الإمام شريح القاضي ممن جوزوا السلم. فقد روى أبو بكر ابن أبي شيبة بسنده عن إبراهيم النخعي عن شريح في رجل أسلم إلى رجل في طعام حديث، فلم يلقه حتى صار حديث ذلك العام عتيقًا، قال : يعطيه حديث سنته التي يتقاضاه فيها[2] .

وروى وكيع بسنده عن إبراهيم عن شريح أن نصرانيًا أسلم إلى نصراني في تمر حديث فقضى له بحديث سنته[3] .

فهاتان الروايتان تدلان على أن الإمام شريحًا القاضي يرى مشروعية السلم .

ولقد ذهب الفقهاء إلى أن السلم جائز مع كونه خلاف القياس كما سبق أن ذكرت ؛ وذلك «لأن بالناس حاجة إليه؛ لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها لتكتمل، وقد تعوزهم النفقة فجوز لهم السلم، ليرتفقوا ، ويرتفق المسلم بالاسترخاص»[4] .

---

(١) انظر: العناية شرح الهداية، للبابرتي ، (٨/ ٤٤٦) .

(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ، (٧/ ٩٤) .

(٣) انظر: أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢٨١) وفيه (خمر) بدلاً من (تمر) وهي خطأ بدليل الأثر السابق عند ابن أبي شيبة في مصنفه فلعله نفس الأثر، ولكن من طريق آخر عن مغيرة عن إبراهيم به .

(٤) انظر: المغني، لابن قدامة، (٤/ ١٨٥) ، دار إحياء التراث العربي .

فالحاجة إذًا هي الداعية لتجويز عقد السلم[١] عند الفقهاء ومعهم الإمام شريح القاضي، وهذا يعني أن الإمام شريحًا القاضي كان يعتمد على مقصد شرعي حاجي ألا وهو رفع الحرج والمشقة عن المكلفين .

٤- تضمين الطبيب والمداوي:

يرى الإمام شريح القاضي عدم تضمين المداوى والطبيب. فقد روى ابن أبي شيبة بإسناده عن أبي عون الثقفي عن شريح القاضي قال : ليس على المداوى ضمان[٢] .

وروى وكيع بسنده عن الشعبي عن شريح القاضي مثله[٣] .

والإمام شريح القاضي حين يرى عدم تضمين المداوى فهو يريد أن يسد ذريعة من ذرائع الفساد؛ ألا وهي ترك المداوى مهنة مداواة الناس بسبب خشيته أن يضمن ما قد يقع منه أثناء مداواته .

فرأى الإمام شريح القاضي سدًّا لهذه الذريعة التى وإن كانت لا ينتج عنها فقدان الحياة، ولكنها ينتج عنها مشقة وحرج بالغان ؛ ولذلك رأى سد هذه الذريعة .

وسد وسائل منع المداواة وإن كانت ليست مقصدًا ضروريًا ؛ لأن فقده لا يسبب فقدان الحياة كما سبق أن أشرت، ولكنه مقصد حاجي مكمل للضروري وهو حفظ النفس .

ولقد كان عدم تضمين القاضي شريح للمداوى كاشفًا عن عمله واعتماده على سد ذرائع منع المداواة؛ مما يعنى اعتماده على المقاصد الحاجية .

٥- المسح على الخفين :

رأي الإمام شريح القاضي أن المقيم يمسح على الخفين يومًا وليلة، والمسافر يمسح ثلاثة أيام ولياليهن .

ولعل الإمام شريحًا القاضي عندما ذهب للقول بالمسح على الخفين كان معتمدًا على مقصد حاجي وهو رفع الحرج؛ لأن الفقهاء قالوا: «المسح على الخفين ثبت رخصة لرفع الحرج»[٤] .

٦- الشفعة:

يرى الإمام شريح القاضي مشروعية الشفعة حتى نراه يثبتها للغائب حتى يعود وللصغير حتى يكبر. فقد روى ابن

---

(١) هذا بجانب السنة النبوية ، وكذلك الإجماع .

(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٩/ ٣٢٢) .

(٣) انظر: أخبار القضاة، لوكيع، (٤/ ٢٣٤، ٢٣٨) .

(٤) انظر: العناية ، للبابرتي ، (١/ ١٥٧) دار الفكر .

أبي شيبة ووكيع بإسناديهما عن مطرف عن شريح القاضي في الدار تباع ولها شفيع غائب أو صغير قال : الغائب أحق بالشفعة حتى يرجع، والصغير حتى يكبر(١) .

والإمام شريح القاضي حين يذهب إلى جواز الشفعة مع أنها تخالف ظاهرًا مبدأ الرضا في التعاقد وحرية المتعاقدين؛ لأن الشفيع يكون مقدمًا في شراء العين موضع الشفعة على غيره من المتعاقدين، سواء أكان صاحب العين راضيًا بذلك أم ساخطًا .

ولكن الإمام شريحًا القاضي وغيره من الفقهاء يرون جواز الشفعة لتحقيقها مقصدًا حاجيًّا من مقاصد الشريعة وهو منع الضرر الواقع على الشفيع حالة البيع لمن يتضرر بجواره، وقد بين الفقهاء ذلك الضرر بأن قالوا : «سبب مشروعيتها - أي الشفعة - دفع ما ينشأ من سوء الجوار من الضرر على وجه التأبيد والقرار: كإيقاد النار وإعلاء الجدار، وإثارة الغبار، ومنع ضوء النهار، وإقامة الدواب والصغار»(٢) .

(المطلب الثالث)
موقف الإمام شريح القاضي من المقاصد التحسينية

ذكرت فيما سبق تعريف الأصوليين للمقاصد التحسينية وبينت أنهم جعلوها في مرتبة ثالثة بين المقاصد من حيث احتياج الأمة إليها .

والمقاصد التحسينية : المصالح التى تظهر صورة الأمة في هيئة تجعل من ينتمي لغيرها يسعى للانتماء لها .

وفقه الإمام شريح القاضي فيه من المسائل والأقضيات والأقوال ما يظهر فيها اعتبار الإمام شريح للمقاصد التحسينية، سواء أكان ذلك في تفسير النصوص أم كان ذلك في استنباط الأحكام ، ومن النماذج الدالة على ذلك:

١- رأيه في استثمار وقت الفراغ:

من أهم ما يملكه الإنسان الوقت؛ ولذا تقاس الأمم في جانب التقدم والرقى بمقدار حفاظها على الوقت، وهذا المعنى أراه حاضرًا في ذهن الإمام شريح القاضي، وهو يطلب من بعض أفراد الأمة أن يحسنوا الاستفادة من

(١) انظر : مصنف ابن أبي شيبة، (٦/ ٣٥٩) - وأخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٣٠٥) .
(٢) انظر : درر الحكام في شرح الأحكام ، لعلي حيدر، (٢/ ٧٤٩) دار الجيل - وأيضًا : العناية : للبابرتي، (٩/ ٤٠٣) .

وقت فراغهم. فقد روى ابن أبي شيبة ووكيع بإسناديهما عن الأعمش عن شريح القاضي أنه مر على قوم يلعبون يوم عيد . فقال : مالكم! قالوا: فرغنا. فقال: ما بهذا أمر الفراغ(١) .

فالإمام شريح القاضي في هذا الأثر أراد أن يرشد القوم إلى استثمار وقتهم فيما ينفع، مشيرًا إلى أن الوقت أهم من أن يضيع في اللعب، ولعله كان يرشدهم إلى العمل بقوله سبحانه وتعالى : ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ﴾(٢) وهذا ما يمكن ملاحظته في قوله لقومه : ما بهذا أمر الفراغ .

وهذا الإرشاد من الإمام شريح القاضي لقومه هو من الأمور التي تنفع الأمة وإن كان أفراد الأمة لن يترتب على عدم استثمارهم لوقت الفراغ مشقة كبيرة وحرج، ولكن الأفضل والأحسن أن يستثمروه فيما ينفع في الدنيا والآخرة.

وهذا الإرشاد إلى استثمار وقت الفراغ يكشف عن مراعاة الإمام شريح القاضي للمقاصد التحسينية ؛ لكون هذا الإرشاد إنما الغرض منه الوصول بالأمة لصورة أفضل وأحسن .

٢ـ إفشاء السلام:

كان الإمام شريح القاضي فقيهًا ورعًا، حسن الخلق، يلزم نفسه بمكارم الأخلاق، ومن ذلك التزامه بإفشاء السلام على كل من يقابله، و لم يكن أحد يقابله يسبقه بالسلام، بل كان يتحايل لكي لا يسبقه أحد بالسلام. فقد روى وكيع بسنده عن القاسم قال: كان شريح لا يسبقه أحد بالسلام فكان إذا سلم عليه رد مثل ما يقال له(٣) .

وروي أيضًا عن عيسى بن الحارث قال : ما استطعت أن أبدأ شريحًا بسلام قط. كنت أستقبله في السكة فأقول: الآن الآن، فإذا رآني غفل فإذا دنا رفع رأسه وقال : السلام عليكم(٤) .

وروى ابن أبي شيبة بسنده عن الحكم قال: كان شريح يسلم على كل أحد، قلت: النساء ؟ قال : على كل أحد(٥) .

وروى بسنده عن الحكم أن شريحًا كان يمر على الصبيان فيسلم عليهم(٦) .

(١) انظر : مصنف ابن أبي شيبة ، (١٣ / ٤٣٥) ـ وأخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٢١٣) .
(٢) سورة الشرح : آية ٧، ٨.
(٣) انظر : أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢١٩) .
(٤) انظر: السابقتين ، المرجع نفسه .
(٥) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ، (٨/ ٤٤٨) .
(٦) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٨/ ٤٤٦) .

وروى وكيع وابن أبي شيبة بإسناديهما عن حصين قال: كنت أنا والشعبي فلقينا رجلاً راكبًا، فبدأه الشعبي بالسلام، فقلت: أتبدؤه ونحن رجلان، وهو راكب؟ فقال: رأيت شريحًا يسلم على الراكب[1].

فهذه الآثار كلها تدل على حرص شديد من الإمام شريح القاضي على إفشاء السلام بدون تفريق بين رجل وامرأة أو كبير وصغير أو راكب وماش؛ وذلك لما في هذا الخلق من نشر المودة والمحبة بين الإمام شريح القاضي وكل من يلقاه.

وإفشاء السلام لنشر المودة بين أفراد الأمة مقصد شرعي تظهر به الأمة في صورة أفضل وأحسن من غيرها من الأمم.

وهذا المقصد ليس مقصدًا ضروريًّا أو حاجيًّا، بل مقصدًا شرعيًّا تحسينيًّا؛ لأن فقده يفقد الأمة حسن صورتها فحسب.

وحرص الإمام شريح القاضي على التمسك بالمقاصد التحسينية واضح بجلاء في حرصه على إفشاء السلام.

٣- تركه مواطن التهمة بتسويته بين الخصوم:

وكان الإمام شريح القاضي من أعظم قضاة المسلمين، ومن أبرزهم، وكانت له من صفات التميز في القضاء الكثير.

ومن هذه الصفات المميزة للإمام شريح القاضي في القضاء: تركه مواطن التهمة؛ وذلك بأن يسوى بين الخصوم الماثلين بين يديه في كل شيء.

فقد روى وكيع بإسناده عن الشعبي قال: جاء الأشعث بن قيس إلى شريح في مجلس القضاء، فقال: مرحبًا بشيخنا وسيدنا، هاهنا هاهنا، فأجلسه معه، فإذا رجل جالس بين يدي شريح فقال: مالك يا عبد الله؟ قال: جئت أخاصم الأشعث بن قيس. قال: قم مع خصمك. قال: وما عليك أن تقضي وأنا هاهنا؟ قال: قم قبل أن تقام. فقام وهو مغضب. فقال: عهدي بك يا ابن أم شريح، وإن بثيابك السوس، قال: أنت رجل تعرف نعمة الله على غيرك وتنساها من نفسك[2].

وروى وكيع بسنده عن إبراهيم

(١) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٨/ ٤٦٩).
(٢) انظر: أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢١٦).

النخعي قال : بينما التستري بن وقاص جالس عند شريح إذ جاء رجل يستعدى عليه. فقال لشريح: اعدني علي هذا الجالس إلى جنبك. فقال شريح: قم فاجلس مع خصمك . فقال التستري: إني أسمع من مكاني . قال : فأجلسه معك( ) .

فهذه الآثار توضح أن الإمام شريحًا القاضي كان يتحرى المساواة بين الخصوم طارحًا بذلك أي شبهة وتهمة بمحاباة أحد الخصمين. ولقد ظهر مقصد شريح القاضي هذا في ما رواه وكيع والبيهقي بإسناديهما عن تميم قال: جاء ابن أبي عصيفير إلى شريح يخاصم رجلاً فجلس معه على الطنفسة فقال له: قم فاجلس مع خصمك فإن مجلسك يريبه. فغضب ابن أبي عصيفير فقال له شريح: إني لا أدع النصرة وأنا عليها قادر[٢].

بل لقد بلغ بالإمام شريح القاضي حرصه على ترك مواطن التهمة بالتسوية بين الخصوم : أنه حبس ابنه في السجن، وكان ابنه سأله قبل مخاصمته لخصمه هل الحق عليه فيخاصمه؟. فقال له الإمام شريح القاضي: تعال فخاصمه، فلما خاصمه قضى عليه وحبسه في السجن، فلما سأله ابنه لماذا لم يخبره بذلك لما سأله؟ أجابه بقوله : أتريد أن أغري بك خصومك .

فكل هذه الآثار تدل على حرص شديد من الإمام شريح القاضي على ترك مواطن الشبهة بالتسوية بين الخصوم.

وهذا المقصد وهو البعد عن مواطن الشبهة بالتسوية بين الخصوم مقصد شرعي تظهر به الأمة في مظهر حسن تلفت به أنظار غيرها من الأمم .

وهو مقصد يمكن إدراجه في المقاصد التحسينية؛ لأن فقده لا يكون سببًا في فقدان الحياة الإنسانية أو مقوماتها، وكذلك فقده لا يتسبب في ضيق وحرج بالغين .

ولذا كان اعتماد الإمام شريح القاضي على هذا المقصد كاشفًا عن تمسكه بالعمل بالمقاصد التحسينية .

المبحث الثاني

موقف الإمام شريح من المقاصد من حيث تعلقها بعموم الأمة وخصوصها

قسم الأصوليون المقاصد باعتبار

(١) انظر : أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢٨٤) .

(٢) انظر: أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢٩٥) - والسنن الكبرى، للبيهقي، (١٠/ ١٣٦) .

تعلقها بعموم الأمة وخصوصها إلى قسمين هما: المقاصد الكلية، والمقاصد الخاصة.

وسأعرض فيما يلي موقف الإمام شريح القاضي من هذين القسمين:

(المطلب الأول)

موقف الإمام شريح القاضي من المقاصد الكلية

ذكرت فيما سبق تعريف الأصوليين للمقاصد الكلية، وأنهم عرفوها بأنها المصالح المتعلقة بعموم الأمة .

وبينت أنهم جعلوا من هذا القسم المقاصد الضرورية الخمسة، وأطلقوا عليها لذلك مصطلح الكليات الخمسة.

ولذا كان ما ذكرته من أمثلة للمقاصد الضرورية الخمسة يصلح كمثال للمقاصد الكلية؛ لأن هذه المقاصد الضرورية الخمسة من حيث احتياج أفراد الأمة جميعًا لها، فهي مقاصد ضرورية، ومن حيث تعلقها بعموم الأمة فهي مقاصد كلية.

فمن ثم سأذكر أنموذجين فقط أدلل بهما على احتجاج الإمام شريح القاضي بالمقاصد الكلية:

أ ـ بيع المصاحف:

كان الإمام شريح القاضي يرى كراهية بيع المصاحف.

وهذه الكراهية لبيع المصاحف لم يكن سببها سوى حماية القرآن الكريم من الابتذال بأن يصير سلعة تباع وتشترى.

وحفظ وحماية القرآن الكريم سواء من الابتذال أو التغيير والتحريف كلها مقاصد كلية؛ لأنها مصالح تتعلق بعموم الأمة ؛ لأن القرآن الكريم هو مصدر التشريع الأول لجميع الأمة؛ فلذلك حفظه وحمايته من الابتذال مقصد كلي.

وعليه، كان تمسك الإمام شريح القاضي بكراهية بيع المصاحف يكشف في حقيقة الأمر عن تمسكه بمقصد كلي من مقاصد الشريعة وهو حماية القرآن الكريم من الابتذال بصيرورته سلعة تباع وتشترى.

بـ حفظ النظام :

كان الإمام شريح القاضي - رحمه الله - حريصًا حرصًا شديدًا على حفظ النظام بين أفراد الأمة، وهذا الحرص لم يفرضه عليه فقط عمله كقاض، بل فقهه الذي كان يرى من خلاله أن حفظ النظام أحد مقاصد الشريعة العامة التي تتعلق بها مصالح جميع أفراد الأمة.

فكان حفظ النظام دافعًا للإمام

شريح القاضي لتبني بعض الآراء مثل حبس من لا يسلم بقضاء القاضي. فقد روى وكيع بسنده عن الشعبي قال: كان شريح يقول: .... إنما سلطنا أن نقضي بينكم، فمن سلم لقضائنا فبها ونعمت، ومن لا، أمرنا به إلى السجن حتى يسلم لقضائنا[١] .

فهذا الأثر يظهر فيه أن الإمام شريحًا القاضي يفهم جيدًا دور القضاء في الأمة، وهو : أنه يحفظ نظامها وأمنها؛ ولذا نراه يحبس من لا يسلم بقضاء القضاة لإخلاله بالنظام العام للأمة؛ لأن الخصوم لو لم يقبلوا ويسلموا بالقضاء الذي قضى عليهم به لبقيت المنازعات على حالها، وبهذا يختل النظام.

من ثم كان من الضروري أن يفكر الإمام شريح القاضي في وسيلة لردع من لا يسلم بقضاء القضاة، فكانت هذه الوسيلة هي الحبس؛ لأنه سيعمل على حفظ النظام الذي هو مقصد كلي تتعلق به مصالح جميع أفراد الأمة .

المطلب الثاني
موقف الإمام شريح القاضي من المقاصد البعضية

المقاصد البعضية أو الجزئية هي: التى تتعلق بأفراد من الأمة أو جماعات قليلة.

وقد قال الطاهر بن عاشور عنها: «تكلفت لحفظها أحكام الشريعة في المعاملات»[٢] ، فالطاهر بن عاشور بقوله هذا يوضح مجال البحث في المقاصد البعضية، ومن ثم كان البحث عن موقف الإمام شريح القاضي تجاه المقاصد البعضية مجاله أحكام المعاملات.

ولقد وجدت نماذج من فقه الإمام شريح القاضي تكشف عن اعتباره المقاصد البعضية في استنباطه للأحكام ، ومن هذه النماذج:

أ ـ رد السلعة بالعيب:

كان الإمام شريح القاضي يرد السلعة إذا ظهر فيها عيب.

فقد روى ابن أبي شيبة بسنده عن ابن سيرين، عن شريح أنه كان يرد من كل عيب[٣] .

بل لقد كان الإمام شريح القاضي يرى الرد بالعيب وإن شرط البائع على

(١) انظر : أخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٢٢٩) .
(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ، للطاهر، (ص ٩٠) .
(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٦/ ٦٧) .

المبتاع أنه ليس له الرد بالعيب. فقد روى عبد الرزاق ووكيع بإسناديهما عن ابن سيرين عن شريح قال: سمعته يقول: من شرط أنه ليس له عيب، فإنه يرد إذا شاء بأدنى عيب(١).

هذا الرأى من الإمام شريح القاضي بالقول بردّ السلعة بالعيب إنما كان مستندًا لمقصد جزئي لتعلقه بالمشترى فحسب، وهو أن المقصد من الشراء هو الانتفاع بالمبيع، ولما كان العيب يحول دون انتفاع المشترى بالمبيع رأى الإمام شريح القاضي جواز الردّ بالعيب على البائع.

وبهذا يظهر أنّ المقاصد الجزئية (البعضية) كانت معتبرة عند الإمام شريح القاضي كما هو واضح في إجازته ردّ السلعة بالعيب.

ب - تطليق امرأة العنين:

يرى الإمام شريح القاضي تأجيل العنين سنة فإن لم يصل إلى زوجته بعد هذه السنة من مدة رفعها الأمر للقاضي، طلقت.

ولعل الإمام شريحًا القاضي يكون في ذلك معتمدًا على مقصد من مقاصد الشريعة، وهو أن النكاح إنما شرع للتعفف بالاستمتاع الحلال.

وهذا المقصد غير متحقق للزوجة لما في زوجها من عيب؛ ولذا لها أن تُطلق لعدم تحقق المقصد المرجو من النكاح.

وهناك مقصد آخر لعله كان مستندًا ثانيًا للإمام شريح القاضي في رأيه هذا، وهو أن النكاح قصد منه أيضًا حصول الولد للأنس بالذرية، وهذا المقصد غير متحقق أيضًا في حالة زواج المرأة من عنين؛ ولذ رأى أن المرأة تطلق من بعد استيفائه للمدة التى يمكن من خلالها التأكد من وجود هذا العيب به.

من خلال هذا الرأى للإمام شريح القاضي يظهر مدى احتجاجه بالمقاصد الجزئية (البعضية) في استنباطه للأحكام الشرعية.

ج - الرهن بما فيه:

يرى الإمام شريح القاضي أن الرهن المقصد منه التوثق من الاستيفاء، ولكن قد يهلك الرهن في يد المرتهن. فما الحكم؟

ذهب الإمام شريح القاضي إلى أن الرهن إذا هلك في يد المرتهن فقد ذهب دينه الذي له على الرهن بالغًا ما بلغ. فقد روى وكيع وابن أبي شيبة

(١) انظر: المصنف، لعبد الرزاق، (٨/ ١٦٠) - وأخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٣٣٤، ٣٤٣).

بإسناديهما عن أبي حصين ومحمد بن سيرين قالا : سمعت شريحًا يقول : ذهبت الرهان بما فيها[١] .

وروى ابن أبي شيبة بسنده عن الحكم عن شريح قال: الرهن بما فيه. قال شعبة - راوي الأثر عن الحكم - : فقلت للحكم في قوله : إذا كان أقل أو أكثر سواء؟ قال: نعم[٢] .

وروى وكيع بسنده عن الشعبي قال: سمعت شريحًا يقول: ذهب الرهان بما فيها[٣] .

وروى عبد الرزاق بسنده عن الشعبي قال : رهن رجل خاتمًا من حديد بقدر من صفر، فهلكت، فاختصما إلى شريح فقال: الرهن بما فيه. قال الشعبي: ذلك ألف بدرهم، ودرهم بألف[٤] .

فيتضح من كل هذه الآثار أن الإمام شريحًا القاضي يضمن المرتهن هلاك الرهن ويجعل قيمته في مقابلة دينه على الراهن ويسقطهما.

وأرى أن الإمام شريحًا القاضي عندما يرى هذا الرأى فإنما ذلك لتمسكه بالمقصد الأصلي من الرهن ألا وهو الاستيفاء؛ «لأن المرتهن جعل مستوفيًا للدين عند هلاك الرهن، فلا يملك الاستيفاء ثانيًا كما إذا استوفى بالفكاك»[٥] .

ومقصد الاستيفاء في الحقيقة مقصد جزئي ؛ لأنه يحقق مصلحة بعض أفراد الأمة وهم المرتهنون ، فكانت مراعاة الإمام شريح له في حقيقة أمرها مراعاة لهذا المقصد الجزئي وهو الاستيفاء. والله أعلم .

(المبحث الثالث)

موقف الإمام شريح من المقاصد من حيث القطع والظن فيها

قسمت المقاصد باعتبار القطع والظن إلى ثلاثة أقسام هي:

المقاصد القطعية، والمقاصد الظنية، والمقاصد الوهمية .

وسأعرض موقف الإمام شريح القاضي من هذه الأقسام الثلاثة فيما يلي من خلال عرض بعض النماذج الدالة على ذلك.

(١) انظر: أخبار القضاة، لوكيع ، (٢/ ٢٨٧ ، ٢٧٣) - ومصنف ابن أبي شيبة، (٧/ ١٨٤) .
(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ، (٧/ ١٨٧) .
(٣) انظر: أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢٣٠) .
(٤) انظر: المصنف، لعبد الرزاق، (٨/ ٢٣٨ - ٢٣٩) .
(٥) المبسوط: للسرخسي ، (٦/ ١٥٤) دار الكتب العلمية .

(المطلب الأول)

موقف الإمام شريح القاضي من المقاصد القطعية

المقاصد عندما ننظر إلى الأدلة التى أثبتتها قد نجدها قطعية بأن تكون قطعية الدلالة على المقاصد بأن ينص عليها في نص قطعي من كتاب أو سنة متواترة، أو تتواتر الأدلة الظنية على إثباتها ، أو يدل العقل على أن تحصيلها يجلب منفعة عظيمة، وأن تفويتها يسبب ضررًا بالغًا.

لقد كان الجهد الفقهي للإمام شريح القاضي فيه من النماذج ما يدل على اعتباره لهذا القسم من المقاصد، ومن هذه النماذج:

أ ـ المرأة تخاصم في صداقها بعد الخلع:

هذه المسألة ذكرتها في أثناء الحديث عن المقاصد الحاجية، وملخصها أن : امرأة خالعت زوجها على أن يطلقها ثلاثًا . ثم جاءت تخاصمه في صداقها فرأى جلساء شريح أن ماله ذهب، وبانت منه زوجته .

ولكن الإمام شريحًا القاضي كان رأيه على خلاف ذلك حين رأى أن امرأته بانت منه، ولكن ماله ـ ما دفعه من صداق ـ من حقه .

وقال الإمام شريح القاضي معقبًا على رأي جلسائه: إن الإسلام إذًا أضيق من حد السيف .

يقصد بذلك أن يوضح لجلسائه أن رأيهم هذا يخالف مقصدًا من مقاصد الشريعة ألا وهو التيسير ورفع الحرج والمشقة . فعبر عن هذا المعنى باستنكاره لأن يشتمل الإسلام على ضيق .

ورفع الحرج والمشقة الذي يعتمد عليه رأى الإمام شريح القاضي في هذه المسألة وإن كان مقصدًا حاجيًا باعتبار الحاجة إليه، فهو أيضًا مقصد قطعي؛ لأن النصوص القطعية نصت عليه، ومنها قوله ﷻ : ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾(١) وقوله تعالى : ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾(٢) وقوله تعالى ﴿**مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ**﴾(٣) وقوله ﷻ ﴿**لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾(٤) .

وكذلك تواترت السنة النبوية على إثبات مقصد رفع الحرج والمشقة

(١) سورة الحج : (آية ٧٨) .

(٢) سورة البقرة : (آية ٢٨٦) .

(٣) سورة المائدة : (آية ٦) .

(٤) سورة البقرة : (آية ٢٣٣) .

كقوله ﷺ: « إن الدين يسر»[١] وقول السيدة عائشة - رضى الله عنها - في وصف النبي ﷺ: « إنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما»[٢] ، وكذلك قوله ﷺ: « يسروا ولاتعسروا»[٣] .

هذه الأدلة وغيرها هي التى جعلت مقصد رفع الحرج والمشقة من المقاصد القطعية ، وكان اعتبار الإمام شريح القاضي لهذا المقصد إنما هو اعتبار في حقيقته للمقاصد القطعية .

ب - حبسه ابنه في كفالة وقضاؤه على الإمام على رضى الله عنه :

إن من صفات القاضي المسلم أن يحكم بالعدل؛ وذلك لأن إقرار العدل من مقاصد الشريعة القطعية، فقد دلت نصوص قطعية من القرآن الكريم على وجوب إقرار العدل بين الناس، ومن ذلك قوله ﷻ : ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[٤] وقوله ﷻ : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾[٥] وقوله ﷻ : ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[٦] وقوله ﷻ : ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾[٧] .

وقد كان الإمام شريح القاضي عاملاً على إقرار العدل بين خصومه، فلم يحاب أحدًا منهم، ولم يظلم أحدًا؛ بل لقد تجلى عدله على مواضع كثيرة منها:

ما رواه ابن سعد بسنده عن الشعبي أن ابنًا لشريح قال لأبيه: إن بيني وبين قوم خصومه فانظر، فإن كان الحق لي خاصمتهم، وإن لم يكن لي الحق لم أخاصم، فقص قصته عليه، فقال: انطلق فخاصمهم. فانطلق إليهم فخاصمهم ، فقضى على ابنه، فقال له لما رجع إلى أهله: «والله لو لم أتقدم إليك لم ألمك، فضحتني، فقال : يا بني ، والله لأنت أحب إلي من ملء الأرض مثلهم، ولكن الله هو أعز عليّ منك، خشيت أن

---

(١) الحديث أخرجه البخاري (كتاب الإيمان - باب الدين يسر - ح٣٩) دار ابن كثير - والنسائي في الكبرى (كتاب الإيمان - باب الدين يسر - ح١١٧٦٥) دار الكتب العلمية ط١ سنة ١٤١١هـ - ١٩٩١م من حديث أبي هريرة .

(٢) الحديث أخرجه البخاري (كتاب الحدود - باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله - ح٦٤٠) دار ابن كثير - ومسلم (كتاب الفضائل - باب مباعدته ﷺ للآثام - ح٢٣٢٧) .

(٣) الحديث أخرجه البخاري ، كتاب العلم (باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا - ح٦٩) دار ابن كثير - ومسلم (كتاب الجهاد والسير - باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير (ح١٧٣٤) من حديث أنس بن مالك .

(٤) سورة النساء : الآية ٥٨ .

(٥) سورة النحل : الآية ٩٠ .

(٦) سورة المائدة : الآية ٨ .

(٧) سورة الأنعام : الآية ١٥٢ .

أخبرك أن القضاء عليك فتصالحهم، فتذهب ببعض حقهم»[1] .

وقد روى وكيع بسنده عن الجعد بن ذكوان، وروى ابن أبي شيبة والبيهقي بإسناديهما، كلهم عن حبيب الذي يقوم على رأس شريح: أن الخصومة كانت في كفالة عبد الله لآخر بنفسه[2] .

في هذه يظهر مدى حرص الإمام شريح القاضي على إقرار العدل، وإن كان ذلك سيكلفه أن يعاقب ابنه؛ لأنه يرى أن إقرار العدل من مقاصد الشريعة القطعية التى أمر بها سبحانه؛ ولذلك عليه أن يعمل على تحقيقه مهما كلفه ذلك، وهذا ما يمكن أن نلحظه في قول الإمام شريح القاضي لابنه عبد الله : «ولكن الله أعز على منك» .

فهو يقصد أن طاعة ا الله في أمره بالعدل أعز عليه من ابنه .

ومن المواضع التى ظهر فيها إقرار الإمام شريح القاضي للعدل: خصومة وقعت بين الإمام على ﷺ ويهودي .

فقد روى وكيع بسنده عن ميسرة، عن شريح قال: لما توجه عليّ عليه السلام إلى قتال معاوية افتقد درعًا له ، فلما رجع وجدها في يد يهودي يبيعها بسوق الكوفة. فقال : يا يهودي ، الدرع درعى لم أهب ولم أبع . فقال اليهودي: درعى وفي يدي. فقال : بيني وبينك القاضي . قال: فأتياني، فقعد على جنبي واليهودي بين يدي. وقال : لولا أن خصمي ذمي لاستويت معه في المجلس، ولكني سمعت رسول الله ﷺ يقول : «اصغروا بهم كما أصغر ا لله بهم» ، ثم قال: هذا الدرع درعي، لم أبع ولم أهب، فقال لليهودي: ما تقول؟ قال : درعي وفي يدي. فقال شريح: يا أمير المؤمنين هل من بينة؟ قال : نعم ، الحسن ابني، وقنبر يشهدان أن الدرع درعي. قال شريح: يا أمير المؤمنين، شهادة الابن لأبيه لا تجوز . فقال عليّ : سبحان ا لله، رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته، سمعت رسول ا لله ﷺ يقول: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». فقال اليهودى: أمير المؤمنين قدمنى إلى قاضيه، وقاضيه يقضى عليه، أشهد أن هذا الدين على الحق، وأشهد أن لا إله إلا ا لله وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن الدرع درعك يا أمير

(١) انظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد ، (٦/ ٩٣) .

(٢) انظر: أخبار القضاة ، لوكيع ، (٢/ ٣٠٨) - ومصنف ابن أبي شيبة، (٦/ ٥٢٢) والسنن الكبرى، للبيهقي ، (٦/ ٧٧) .

المؤمنين، سقطت منك ليلاً . ثم توجه مع عليّ ﷺ يقاتل بالنهروان فقتل[١] .

فهذا الأثر يوضح أن الإمام شريحًا القاضي كان حريصًا على إقرار العدل بين أفراد الأمة وإن كان أحد المتخاصمين أمير المؤمنين والآخر يهوديًّا.

ولذا وجدنا اليهودي يبهره هذا العدل فيسلم بعد أن يرى أن الدين الذي يتمسك قضاته بالعدل في كل الأحوال هو الدين الحق .

فهذان الموضعان ـ قضاء شريح على ابنه وحبسه له ، وقضاؤه بالدرع لليهودي ـ وغيرهما يدلان دلالة قوية على تمسك الإمام شريح القاضي بإقرار العدل الذي هو أحد مقاصد الشريعة القطعية .

(المطلب الثاني)

موقف الإمام شريح القاضي من المقاصد الظنية

المقاصد الظنية مرتبتها أدنى من مرتبة المقاصد القطعية من حيث اليقين والقطع؛ لأنها مقاصد تتباين فيها الآراء في حين المقاصد القطعية لا تتباين فيها.

أو لأنها يدل عليها دليل ظنى؛ ولذا سميت بالمقاصد الظنية.

وكون هذه المقاصد ظنية يعني أن هناك احتمالين تشتمل هذه المقاصد على الراجح منهما .

وهذا القسم من المقاصد وجدت أثناء دراستي لفقه الإمام شريح القاضي ما يدل على اعتماده عليه في استنباطه للأحكام الشرعية وتفسير النصوص.

ومن النماذج التى يتضح فيها هذا الموقف للإمام شريح القاضي تجاه المقاصد الظنية :

ـ عدم القضاء عند الجوع أو الغضب:

يرى الإمام شريح القاضي أن القاضي لابد أن يكون منتبهًا حاضر الذهن أثناء قضائه؛ ولذا كان لا يقضى عندما يجوع أو يغضب. فقد روى البيهقي بسنده عن أبي حريز عن شريح أنه كان إذا غضب أو جاع قام فلم يقض بين أحد .

وقد جاءت السنة النبوية بالنهى عن القضاء عند الغضب فقد روى الشيخان بإسناديهما عن أبى بكرة عن النبيﷺ قال : «لا يقضى القاضى وهو

(١) انظر: أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٢٠٠) ، والأثر أخرجه أيضًا البيهقي بسنده عن الشعبي عن شريح به . وفيه : أن خصم الإمام على كان نصرانيًّا . وزاد فيه : أن الإمام عليًّا وهبه الدرع وحمله على فرس. وفرض له ألفين .وأنه أصيب معه يوم ..مين لا النهروان.

غضبان».

وقد استنبط العلماء من هذا الحديث معنى معينًا هو أن كل ما يشوش عقل القاضي يمنع أثناءه القاضي من القضاء.

وهذا المعنى مقصود من الحديث السابق؛ ولذا فعدم القضاء مع تشويش العقل مقصد شرعي منع من أجله القضاة من القضاء عند غضبهم.

وإذا نظرنا لهذا المقصد من حيث القطع والظن فسنجده مقصدًا ظنيًّا؛ لأنه ثبت بدليل ظني وهو حديث أبي بكرة السابق.

ولأنه قد تتباين فيه الآراء ؛ لأن البعض قد يرى أن القاضي مأمور بالقضاء في كل أحواله الطبيعية، والغضب صفة طبيعية في الإنسان لا يخلو منها أحد؛ ولذلك فهو يقضي وإن كان غاضبًا ما لم يؤد ذلك إلى خطأ في القضاء.

وقد يرى آخرون أن النص مقصور على الغضب فحسب، وليس هناك معنى مستنبط من النص هو المقصود.

ومن ثم كان مقصد عدم القضاء مع تشويش العقل مقصدًا ظنيًّا ، وكان ترك الإمام شريح القاضي القضاء في حالتي الغضب والجوع يكشف عن تمسكه بالمعنى المستنبط من حديث أبي بكرةﷺ؛ لأنه لم يقصر النص على الغضب فحسب، بل أدخل معه الجوع ؛ لأنهما يجمعهما نفس المقصد والمعنى ألا وهو عدم القضاء عند تشويش العقل .

وبهذا يكون عدم قضاء الإمام شريح القاضي في حالتي الجوع والغضب كاشفًا عن تمسكه بالمقاصد الظنية .

(المطلب الثالث)

موقف الإمام شريح القاضي من المقاصد الوهمية

المقاصد قد تسمى بهذ الاسم تنزلاً ، وذلك عندما تكون المصلحة المرجو تحققها من خلال الحفاظ على هذه المقاصد ليست في حقيقة أمرها إلا مضار، وإن توهم المحافظ عليها الذي لا يعلم حقيقة أمرها أنها تشتمل على مصلحة .

هذا النوع من المقاصد هو الذي أطلق عليه الأصوليون المقاصد الوهمية .

ولقد كان للإمام شريح القاضي موقف واضح تجاه هذا النوع من المقاصد، وهو الموقف المتمثل في عدم اعتباره لهذا النوع من المقاصد؛ وذلك لأنه كان ينظر للمقاصد نظرة موضوعية لا يتوقف من خلالها عند حدود الألفاظ

والمباني، بل يحرر ويدقق حتى يصل للمقصود من هذه المقاصد من معانٍ ؛ ولذا وجدناه يبني موقفه تجاه هذا النوع من المقاصد بناء على ما وصل إليه من حقائق لهذه المقاصد، تلك الحقائق التى أظهرت أن هذه المقاصد خالية من عنصري المصلحة والمنفعة اللذين عليهما ينبني اعتبار المقاصد .

ولقد جاءت النماذج الدالة على موقف الإمام شريح القاضي تجاه المقاصد الوهمية - واضحة وتكشف عن موقفه بدقة شديدة، ومن هذا النماذج:

أ - رأيه في التقاط اللقطة اليسيرة:

كان الإمام شريح القاضي يرى عدم التقاط اللقطة اليسيرة، يدل على ذلك ما رواه عبد الرزاق ووكيع وابن أبى شيبة بأسانيدهم عن منصور عن إبراهيم أو تميم بن سلمة قال : مرّ شريح بدرهم فلم يتعرض له[١] .

وقد ذكر ذلك أيضًا عن شريح كل من الإمام ابن حزم في «المحلى» والإمام ابن المنذر في «الإشراف» ، وابن قدامة في «المغنى»[٢] .

وهذا الأثر يكشف عن رأى الإمام شريح في التقاط الشيء اليسير وهو أنه لا يرى التقاطه .

وهذا الرأى الذي ذهب إليه شريح القاضي معارض لمقصد حفظ هذا الشيء اليسير من النقود.

ولكن الإمام شريحًا القاضي رأى أن هذا المقصد - حفظ الشيء اليسير - مقصد وهمي؛ لأنه وإن كان ظاهره أن فيه حفاظًا على مال المسلم بالتقاطه وحفظه حتى يرده إليه، لكنه في حقيقة الأمر يشتمل على قدر من المشقة التى لا طائل من ورائها .

ولقد وضح الإمام أبو الوليد الباجي هذا المعنى حين قال :

«وأما الشيء اليسير فإنه في الأغلب يؤمن عليه، فإن من يجده لا يسرع إليه، وبقاؤه مكانه أقرب إلى أن يعود صاحبه إليه فيجده، ولو أخذه الملتقط لتكلف من تعريفه ما عليه فيه مشقة، وربما ضيع ذلك لقلة اللقطة وتفاهتها»[٣] .

ولقد حدد الإمام أبو الوليد الباجي والإمام القرافي مقدار الشيء اليسير فقال

(١) انظر: المصنف، لعبد الرزاق ، (١٠/ ١٣٨ ، ١٤٠) - ومصنف ابن أبي شيبة، (٦/ ٤١٣) ولكن وقع في لفظه خطأ عند ابن أبي شيبة فذكر (الدينار) بدل (الدرهم) .

(٢) انظر: المحلى، لابن حزم، (٨/ ٢٦١) - والإشراف ، لابن المنذر، (٢/ ١٥١) - والمغنى ، لابن قدامة، (٦/ ٣) دار احياء التراث العربي .

(٣) انظر : المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، (٦ / ١٣٤)، دار الكتاب الإسلامي .

الباجي: «وأما الدنانير وشيء له بال فأحب أن يأخذه، وليس كالدرهم وما لا بال له لا أحب أن يأخذ الدرهم»(١) .

وقال القرافي: «الحقير كالدرهم ونحوه»(٢) .

ولذا فقد نظر الإمام شريح القاضي لقيمة هذا الدرهم فلم يجده ذا بال يستدعي تحمله مؤنة التعريف به وغير ذلك من أحكام اللقطة، وهذا يعني أنه لم يأخذ بمقصد حفظ الحقير أو اليسير من المال؛ لأنه في نظره مقصد وهمي لا يصلح لبناء حكم عليه .

ب - رأيه في القضاء في الشيء التافه:

قد يتوهم بعض الأشخاص أن ما عنده من أشياء تافهة له قيمة عظيمة، ويرون أن التعدى على هذا الشئ التافه يستوجب معاقبة المتعدي؛ ولذا يرتفعون للقاضي ليخاصموا هذا المتعدى.

ولقد جاء بعض هؤلاء الأشخاص للإمام شريح القاضي يخاصم آخر في شيء تافه . فقد روى وكيع بسنده عن محمد بن سيرين أن رجلاً دفع إلى رجل خرزة، فجاء يطلبها منه فأبى أن يدفعها إليه فخاصمه إلى شريح، فقال: إني دفعت إلى هذا خرزة وإنه أبي أن يردها إلي. فقال الرجل: إنها خرزة إذا نظرت إليها الحامل ألقت ما في بطنها. وقال ابن عون: وإذا ألقيت في الخل صار كذا. فلم يقل لهما شريح شيئًا حتى قاما(٣) .

فصاحب الخرزة يرى أن هناك منفعة ومصلحة قد فقدهما باغتصاب الآخر لهذه الخرزة منه؛ ولذا فهو يخاصمه حفاظًا على ما يظن أنه ذو قيمة .

ولكن هذا المقصد الذي أراد صاحب الخرزة الحفاظ عليها من أجله رآه الإمام شريح القاضي مقصدًا وهميًا؛ ولذا لم يقض بشيء في مخاصمته للآخر؛ وذلك لأنه رأى أنه في قضائه في هذه المخاصمة سينفق من وقت مجلس القضاء وأوقات الخصوم ما كان حقه أن ينفق في شيء ذي قيمة لا في شيء تافه مثل هذه الخرزة.

فرأى أن هذا المقصد وهمي؛ لأنه إن كان ظاهره الحفاظ على شيء مملوك من الاغتصاب، لكنه في حقيقة أمره

(١) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه .
(٢) انظر: أنوار البروق (الفروق)، للقرافي، (٤/ ٣٣) ، عالم الكتب .
(٣) انظر: أخبار القضاة، لوكيع، (٢/ ٣٦١) .

سيكلف القاضي والحاضرين لمجلس القضاء من أوقاتهم ما كان يمكن الاستفادة به بدلاً من إهداره في الفصل في خصومة على شيء تافه .

وهذا الموقف من الإمام شريح القاضي في حقيقته يكشف عن عدم اعتباره للمقاصد الوهمية في استنباطه للأحكام.

٣- رأيه في الانتفاع بآلات اللهو:

الإمام شريح القاضي يرى عدم ضمان الآت اللهو كالطنبور والعود والبربط؛ لأنه لم يكن يرى على من كسر آلة من هذه الآلات ضمانًا، فقد روى ابن أبي شيبة ووكيع والبيهقي بأسانيدهم عن أبي حصين أن رجلاً كسر طنبورًا لرجل فخاصمه إلى شريح فلم يضمنه شيئًا[1] .

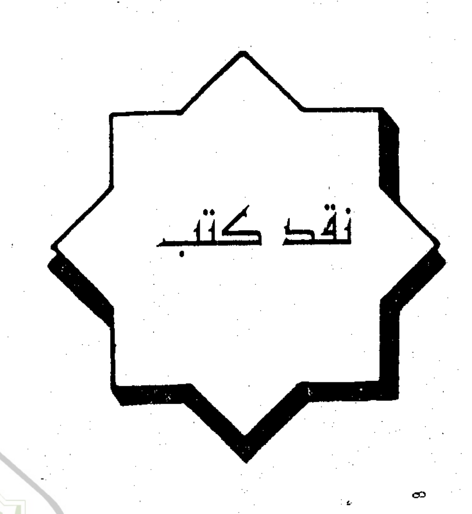
ولعل أصحابها حين اختصموا للإمام شريح القاضي كانوا يتمسكون بمقصد الانتفاع بهذه الآلات .

ولكنّ الإمام شريحًا القاضي رأى أن مقصد الانتفاع بآلات للهو مقصد وهمي ؛ لأن هذه الآلات في حقيقة أمرها تعين على المعصية واللهو المحرم؛ ولذلك لم يقض بالضمان على من كسر شيئًا منها .

وعدم تضمين الإمام شريح القاضي لكاسر آلة اللهو عند النظر الدقيق فيه نجده يكشف لنا عن موقف مهم للإمام شريح القاضي تجاه بعض المقاصد وهي المقاصد الوهمية، حيث يكشف لنا قضاؤه هذا بعدم تضمين كاسر آلة اللهو عن عدم اعتباره للمقاصد الوهمية في استنباط الأحكام .



(١) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٧/ ٣١٢) - وأخبار القضاة لوكيع، (٢/ ٢٨٩) - والسنن الكبرى، للبيهقي، (٦/ ١٠١) .



قواعد المقاصد
عند الإمام الشاطبي
عرضًا ودراسة وتحليلاً

د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني (*)
عرض: أ. مهجة مشهور (**)

صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ٢٠٠٠م لمؤلفه د. عبد الرحمن الكيلاني في ٤٦٧ صفحة، وقد قامت بنشره دار الفكر بدمشق بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي ضمن سلسلته للرسائل الجامعية.

وقد حدد المؤلف هدفه من هذه الدراسة في استخراج القواعد العامة التى تعبر عن معانٍ تشريعية مقاصدية من كتاب الموافقات للشاطبي، والقيام بإبرازها بشكل مستقل تبعًا لموضوعها وتأصيلها شرعيًا.

وهنا يجب التأكيد على أن هذا الكتاب قد تناول موضوعًا من أهم الموضوعات التى يعتمد عليها الاجتهاد الفقهي المعاصر، وقام بالتأصيل له بطريقة منهجية عميقة نجحت في ترسيخ وبلورة هذه الأداة الهامة، وهي القواعد المقاصدية، استعدادًا للانطلاق بها في عملية التفعيل.

وقبل البدء في عرض هذه الدراسة عرضًا موجزًا تجدر الإشارة إلى ثلاث

(*) أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة - جامعة مؤتة - الأردن.
(**) دبلوم شريعة بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

نقاط أساسية تتسم بها هذه الدراسة:

أولاً : وضوح الهدف من الدراسة، وصياغة المنهج الذي سيتبعه المؤلف صياغة محددة ودقيقة، ثم الالتزام به في كل مراحل الدراسة ؛ مما أخرج هذه الدراسة في صورة جادة وعميقة ومحققة إلى حد كبير الهدف منها، إلا أن هذا الالتزام رغم إيجابيته أفقد الدراسة الجانب الإبداعي فيها، وجعلها تأخذ شكلاً تقليديًا دراسيًا عميقًا في جانب، ولكنه غير سلس في جانب آخر، كأن المؤلف فرض على نفسه منهجًا ضيقًا حرمه من انطلاق الفكر والإبداع .

ثانيًا : استعان المؤلف بمجموعة ضخمة من المصادر والمراجع أثرت الدراسة، وعكست جدية المؤلف في الإحاطة الكاملة بجوانب الدراسة، وهو جهد أصيل من النادر أن نجده في البحوث والدراسات الآن .

ثالثًا : رغم أن تفعيل القواعد المقاصدية كان من المحاور الأساسية في المنهج الذي أشار إليه الكاتب في مقدمة دراسته إلا أن هذا المحور جاء ضعيفًا رغم حيويته لإخراج موضوع المقاصد من إطاره النظري لاحتلال المكانة اللائقة به في مجال الاجتهاد، وجاء معظم هذا التفعيل في إطار تاريخي يفصل هذا الجهد المتميز عن واقعنا المعيش، أو إطار سلبي بمعنى ما سماه المؤلف أثر القاعدة المقاصدية في رد بعض الدعوات المعاصرة .

ونبدأ الآن في عرض هذه الدراسة عرضًا موجزًا قد يكون مخلاً ، ولكن أرجو أن يعطى فكرة عن مجهود كبير مخلص قام به المؤلف، ويجب أن يطلع عليه كل دارس لمجال الفقه وأصوله وكل عالم يتصدر لموضوع الاجتهاد.

بعد أن حدد المؤلف الهدف الأساسي من هذا البحث كما ذكرناه سابقًا، استعرض محاور سبعة ستتركز حولها الدراسة :

أولاً : استقراء القواعد التى يتحقق فيها معنى القاعدة المقاصدية .

ثانيًا : عرض تلك القواعد من خلال الموضوع الذي يمكن أن تندرج تحته .

ثالثًا : توجيه الدليل الشرعي على نحو يسند القاعدة ويقويها .

رابعًا : بيان موقف الأصوليين والفقهاء من تلك القواعد، ومدى استفادة الشاطبي ممن سبقوه، ومواطن الإبداع التى أضافها الشاطبي وبرز فيها.

خامسًا : تفعيل تلك القواعد عن

طريق الأمثلة والفروع التى تجعل من تلك القواعد قواعد عملية لا مبادئ نظرية فقط .

سادسًا : تصنيف قواعد المقاصد من خلال موضوعاتها الأساسية التى يمكن أن تندرج تحتها وما يمكن أن تتضمنه تلك القواعد من مواضيع فرعية .

سابعًا : مكانة القواعد المقاصدية وإمكانية الاحتجاج بها في مقام الاستدلال.

أفرد المؤلف الباب الأول كله لتحديد معنى القاعدة المقاصدية، حيث بيّن معنى القاعدة وأنواعها وتعريف المقاصد وحقيقة القاعدة المقصدية وطبيعتها وأقسامها ومكانتها في التشريع.

وجاء الباب الثاني ليكون قلب الدراسة والجزء الأكبر فيها، حيث قام بدراسة القواعد المقاصدية المستخرجة من كتاب الموافقات للشاطبي دراسة مفصلة تناول فيها كل قاعدة على حدة تحت الموضوع الذي صنفها فيه، مظهرًا أدلتها التى تنهض بحجيتها، ورأى الأصوليين وموقفهم منها، وما يتفرع على تلك القاعدة من فروع ومسائل .

وقد جاءت هذه الدراسة على هذا النمط الموحد إلا في مبحثين: المبحث الثالث من الفصل الأول عند عرضه لمراتب مقاصد الشريعة : وهي مرتبة الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وفي المبحث الرابع من الفصل الثاني عند عرضه للعلاقة بين قصد الشارع وأسباب الرخص التى أقامها الشارع للتيسير والتخفيف، فأورد أسباب التيسير وهي السفر والمرض والإكراه والنسيان والجهل وعموم البلوى والنقص (للصبي والمرأة) والخطأ .

وقبل الانتقال لاستعراض باقي مباحث هذا الباب نشير سريعًا إلى خلل هيكلي في الدراسة التى تنقسم إلى بابين يسبقهما التقديم وتنتهى الدراسة بالخاتمة والتوصيات، ويلاحظ أن الباب الأول يقع في حوالي الـ ١٠٠ صفحة، في حين يحتل الباب الثاني حوالى ٣٤٠ صفحة، وهذا التقسيم غير المتوازن يوحي بأن الباب الأول في حقيقته ما هو إلا مقدمة تعريفية للدراسة لا يرقى به إلى مستوى باب كامل ، ذلك على الرغم من أن هذا الباب يتضمن جزءًا هامًّا من الدراسة في المبحث الثاني من الباب الثاني والمعنون : «مكانة القاعدة المقصدية في التشريع ومدى صلاحيتها

للاحتجاج بها في مقام الاستدلال » ، هذا المبحث الذي جاء في ٢٠ صفحة لم يأخذ نصيبه في البلورة والتفعيل الحقيقي رغم محورية هذا الموضوع في الدراسة .

ورغم أن المؤلف يؤكد في هذا المبحث على أن القاعدة المقاصدية تصل إلى مرتبة الأصل الكلي الذي يتمتع بعموم معنوى صالح لأن تبنى عليها الوقائع المستجدة إلا أن هذا الأمر المحوري لم يؤصل ولم يفعّل بما يرقى لمستوى البحث في فصوله الأخرى.

ننتقل الآن إلى عرض القواعد المقاصدية التى استعرضها المؤلف تبعًا لموضوعاتها . وقد تضمن الفصل الأول القواعد المقاصدية المتعلقة بموضوع المصلحة والمفسدة وهي :

القاعدة الأولى : «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل» .

القاعدة الثانية : «المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها» .

القاعدة الثالثة : «الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء، وإنما الاختلاف بين ما هو أمر وجوب أو ندب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص ، وما حصل الفرق إلا باتباع المعاني والنظر في المصالح وفي أي مرتبة تقع» .

ويسوق الإمام الشاطبي هذه القاعدة كدليل يستند إليه لتأييد قاعدة أخرى مفادها : «وجوب مراعاة مقاصد الأحكام عند النظر في النصوص؛ إذ إن العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع» .

القاعدة الرابعة: «إن المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد ، فهي المقصودة شرعًا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد» .

القاعدة الخامسة : الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفرادها بحالها».

يستعرض المبحث الثاني القواعد التى تحدد ضوابط المصلحة والمفسدة .

القاعدة الأولى : المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية.

القاعدة الثانية : «كل أصل شرعي

تخلف جريانه على وفق الأصول الثابتة فلا يطرد، وليس بأصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها» .

أما المبحث الثالث الذي أفرده المؤلف لدراسة المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية فقد أفرد مطلبًا لكل مرتبة من هذه المراتب، وقام في المطلب الأول بتوضيح الضروريات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل ، وقد تبنى المؤلف في ترتيب الضروريات الخمس رؤية الآمدى القائلة بتقديم الدين والنفس ثم النسل والعقل، وأخيرًا المال، وقد تبنى المؤلف هذا الترتيب؛ نظرًا لأن الإمام الشاطبي وإن كان يجزم بتقديم حفظ الدين والنفس على أي من الضروريات الخمس، إلا أنه تارة يقدم حفظ النسل على المال والعقل، وتارة يؤخر حفظ النسل عن حفظ العقل ويقدمه على حفظ المال .

ورغم أن المؤلف قد أكد على أن الضروريات الخمس ليست على درجة واحدة من حيث الرتبة والقدر والمكانة والأهمية ، فقد عاد وأشار في مواجهة الاختلاف القائم بين الفقهاء في ترتيب هذه الضروريات الخمس إلى أن الاختلاف في الترتيب ليس دليلاً كافيًا على الاختلاف في الاعتبار، ثم أكد أخيرًا على أن كثيرًا من الأحكام قد قامت في دليلها على هذا التفاوت بين أقسام الضروريات .

ويشعر القارئ لهذا المبحث أو لهذا الموضوع في دراسات أخرى أن هناك إشكالية أساسية في هذا الموضوع، إشكالية هامة لأنها تؤثر على رؤية المجتهد عند قيامه بعملية الاجتهاد، وقد يكون منشأ هذا الإشكال قد أتى من كيفية عرض الموضوع ابتداء، فمن قال أن هناك علاقة خطية بسيطة وثابتة بين هذه الضروريات الخمس، أي أنه لابد عند المفاضلة بين اثنين من هذه الضروريات الخمس أن يفضل أحدها على الآخر؛ نظرًا لتقدمها في الترتيب، والواضح أن كل ترتيب تم اقتراحه من كافة المجتهدين جاءت نصوص قرآنية وأحاديث شريفة تنقضه؛ ولذا هل يمكن اقتراح رؤية ديناميكية لهذه العلاقة لا تطرح ترتيبًا ثابتًا، وإنما يتم إصدار الحكم عند المفاضلة بين أي من الضروريات الخمس بعضها ببعض بتحويلها إلى علاقة مركبة يدخل فيها عنصر الواقع كمحك ثالث يفصل في أولوية أي من

هذه الضروريات، هذا الواقع في العلاقة الثلاثية هو الذي سيفصل متى يكون الدين متقدمًا على النفس في صورة الجهاد دفاعًا عن الدين، أو تكون النفس متقدمة على الدين، كما جاء بنص الآية الكريمة : ﴿**إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾ (النحل : ١٠٦) .

تعلق المبحث الرابع بالقواعد المقاصدية المتعلقة بمكملات كل من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

القاعدة الأولى : «كل مرتبة من مقاصد الشريعة في مراتبها الثلاث ينضم إليه ما هو كالتتمة والتكملة ، بحيث لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية» .

القاعدة الثانية: كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة- شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال».

وأورد المؤلف هنا بعض القواعد الكلية التى وضعها الفقهاء اعتمادًا على هذه القاعدة المقاصدية من مثل :

«الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف».

«إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا»

«يختار أهون الشرين» .

في المبحث الخامس أورد المؤلف القواعد المقاصدية المنظمة للعلاقة بين المراتب الثلاث:

القاعدة الأولى: «الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي» .

القاعدة الثانية: «اختلال الضروري يلزم عنه اختلال الباقين بإطلاق» .

القاعدة الثالثة: «لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري».

القاعدة الرابعة: «قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه عام» .

القاعدة الخامسة: «ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري».

يوضح المبحث السادس مجالات النظر في علل الأحكام (أي حكمها) وفق ما تقرره القواعد المقاصدية، أي البحث في العلل الخاصة الجزئية التى تمثل مقصد الشارع من كل حكم جزئي على حدة .

القاعدة الأولى: «الأصل في العبادات التوقف دون الالتفات إلى المعاني».

القاعدة الثانية: «الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني» .

وفي المبحث السابع والأخير من هذا

الفصل الأول استعرض المؤلف قاعدتين مقاصدتين يشترط الشاطبي ضرورة حضورهم في ذهن المجتهد إبان اجتهاده بحيث تعصمه من الوقوع في الشطط أو المناقضة :

القاعدة الأولى: «العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع، وإهمالها إسراف أيضًا» .

القاعدة الثانية : «لا يجوز اقتناص معنى يؤدى إلى إلغاء النص».

إذن لقد استخرج المؤلف من كتاب الموافقات للشاطبي ١٦ قاعدة مقاصدية في مجال جلب المصالح ودرء المفاسد ، ورغم الأهمية البالغة لهذه القواعد لضبط آلية الاجتهاد وتصحيحها إن لزم الأمر، فإن المرء يستشعر ضرورة تجميع هذه القواعد جميعها في صورة نظرية متكاملة تجمع أطراف الموضوع وتكون قابلة للتطبيق الواضح دون الاضطرار إلى الانتقال من قاعدة إلى أخرى لجمع شتات الموضوع .

ينتقل المؤلف في الفصل الثاني إلى استعراض القواعد المقاصدية المتعلقة بمبدأ رفع الحرج، وكما يذكر المؤلف فهو موضوع ذو صلة وثقى بموضوع المصلحة، ففي رفع الحرج جلب للمصالح ودفع للمفاسد، وتوطد هذه الصلة بين الموضوعين مرتبة الحاجيات وهي المعنية بما هو مفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة .

وفي المبحث الأول من هذا الفصل ساق المؤلف ما أورده الشاطبي من قواعد مقاصدية تحدد طبيعة العلاقة بين قصد الشارع وبين أسباب الحرج وآثاره:

القاعدة الأولى : «أن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه» .

القاعدة الثانية: «لا نزاع في أن الشارع قاصد إلى التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة، ولكنه لا يقصد نفس المشقة، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلفين» .

القاعدة الثالثة : «إذا ظهر في بادئ الرأى القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه».

القاعدة الرابعة: «الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا

ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال» .

القاعدة الخامسة: «أن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج، أو إلى ما لا يمكن عقلاً أو شرعًا فهو غير جارٍ على استقامة ولا اطراد، فلا يستمر الإطلاق» .

القاعدة السادسة : «من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها».

يختص المبحث الثاني من هذا الفصل بالقواعد المتعلقة بقصد المكلف، بحيث تضبطه ليكون متوافقًا مع قصد الشارع الذي حددته القواعد السابقة، وليتحصل بمجموع هذه القواعد التواؤم والاتساق بين قصد الشارع من تكليفه وقصور المكلفين إبان قيامهم بالتكليف.

القاعدة الأولى : «القصد إلى المشقة باطل» .

القاعدة الثانية : «ليس للمكلف أن يقصد المشقة لعظم أجرها، ولكن له أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته» .

أما في المبحث الثالث فتأتي القواعد التى تحدد لنا حقيقة المشقة لتى قصد الشارع دفعها .

القاعدة الأولى : «إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد بحيث يحصل بها للمكلف فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة .

القاعدة الثانية : «مشقة مخالفة الهوى، ليست من المشاق المعتبرة، ولا رخصة فيها البتة».

القاعدة الثالثة: «كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجًا ، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحراه الملكف إن شاء» .

وأخيرًا يفرد المؤلف مبحثًا لقاعدة توضح العلاقة بين قصد المكلف وبين أسباب الرخص، ونص القاعدة «ليس للمكلف إيقاع أسباب الرخص؛ بغية الانحلال من العزائم».

وأخيرًا يتعرض المؤلف في الفصل الثالث من الباب الثاني إلى القواعد المقاصدية المتعلقة بمآلات الأفعال ومقاصد المكلفين.

ففي المبحث الأول من هذا الفصل يعرض المؤلف للقواعد التى تلزم المجتهد النظر إلى مآل الفعل.

القاعدة الأولى : «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة» ويتعرض

المؤلف في شرحه لهذه القاعدة إلى قاعدة سد الذريعة وقاعدة منع الحيل.

القاعدة الثانية : «على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها» .

أما في المبحث الثاني فتأتي القواعد المقاصدية التي تضبط مقاصد المكلفين ليكونوا على وفق ما شرعه الشارع من أفعال في الظاهر والباطن معًا :

القاعدة الأولى : «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من الفعل موافقًا لقصده في التشريع» .

القاعدة الثانية : «لا يلزم القصد إلى المسبب ، فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق وله القصد إليه» .

القاعدة الثالثة : «إذا كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب والتكملة له والتحريض على المبالغة في إكماله فهو الذي يجلب المصلحة، وإن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإبطال أو بالإضعاف أو بالتهاون به فهو الذي يجلب المفسدة» .

القاعدة الرابعة : «العمل إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية، فلا إشكال في صحته، سواء أكان العمل مما تصاحبه المقاصد التابعة أم لا تصاحبه».

القاعدة الخامسة : «لا إشكال في صحة العمل العادي ، إذا وقع على وفق المقاصد التابعة وصاحبته المقاصد الأصلية» .

القاعدة السادسة: «العمل العبادي إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية، وصاحبته المقاصد التابعة، فيختلف حكمه باختلاف المقصد التابع الذي صاحبه» .

وأخيرًا ينهي المؤلف دراسته باستعراض القواعد المقاصدية المظهرة للاثر العملي المترتب في حال وقوع المصادمة بين مآل الفعل المشروع ومقصد الشارع من ذاك الفعل، أو وقوع تلك المناقضة بين غاية المكلّف وغاية المكلّف من الأفعال المشروعة في أصلها:

القاعدة الأولى: «المقاصد المعتبرة في التصرفات من العبادات والعادات» .

القاعدة الثانية : «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل».

القاعدة الثالثة : «الحيل الباطلة هي ما هدم أصلاً شرعيًّا ».

وقد أورد الشاطبي قواعد مقاصدية

أخرى تتفق ومضمون هذه القاعدة .

«إن كان فعل الشرط أو تركه قصدًا لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب أن لا يترتب عليه أثره، فهذا عمل غير صحيح، وسعى باطل».

«لا يجوز للمكلف أن يقصد المانع من جهة كونه مسقطًا لحكم السبب».

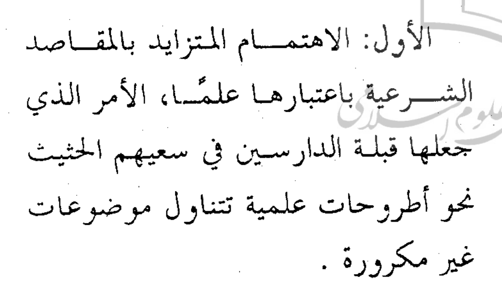
القاعدة الرابعة : «كل فعل مأذون فيه يصبح غير مأذون فيه إذا آل إلى مفسدة غالبة أو أكثرية ، سواء أقصد الممارس للفعل ذاك المآل أم لم يقصده».



مقاصد الشريعة عند ابن تيمية

للدكتور/ يوسف أحمد محمد البدوي

عرض: أ.د. محمد كمال الدين إمام



أصل هذا الكتاب أطروحة للدكتوراه قدمها المؤلف إلى كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، ونوقشت في ٢٢ / ١٢/ ١٩٩٩، وصدرت عند دار النفائس بالأردن سنة ٢٠٠٠ في ٦٠٧ صفحة ، وموضوع الرسالة لم يسبق الباحث إليه، فلم يكتب قبله ـ فيما نعلم ـ إلا دراسة مسفر القحطاني في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة والتى تصدر في المملكة العربية السعودية ، ورسالة بوشعيب لمدي «الفكر المقاصدي عند الإمام ابن تيمية» والتي نوقشت بكلية الآداب جامعة الرباط عام ١٩٩٦م، ويأتى هذا البحث تعبيرًا عن أمرين:

الأول: الاهتمام المتزايد بالمقاصد الشرعية باعتبارها علمًا، الأمر الذي جعلها قبلة الدارسين في سعيهم الحثيث نحو أطروحات علمية تتناول موضوعات غير مكرورة .

الثاني : الاهتمام المتزايد بمناطق لا تزال بكرًا في فقه الإمام ابن تيمية، وقرأنا في السنوات الأخيرة أكثر من رسالة عن القواعد الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وأكثر من رسالة عن إسهاماته في علم المقاصد الشرعية، وتحتل دراسة الدكتور يوسف أحمد موقع الريادة في هذا المجال.

وميزة الدراسة التى نعرضها، أنها

دخلت مباشرة إلى موضوعها، فلم يشغل الباحث صفحات كتابه بحديث مطول عن ابن تيمية كما فعل غيره من الدارسين، وإنما أشار في الفصل الأول بتركيز ووضوح إلى سيرة ابن تيمية، ثم عرض لمفهوم علم المقاصد وتاريخه وأهميته، وفي الرسالة إضافات تذكر للمؤلف، خاصة بحثه الممتع في الفصل الثالث عن علاقة علم المقاصد بعلم السياسة الشرعية عند شيخ الإسلام.

وتنقسم الرسالة إلى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: تعريف بابن تيمية وعلم المقاصد:

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: تعريف بابن تيمية.

المبحث الثاني: حقيقة علم المقاصد وتاريخه وأهميته وأقسام المقاصد.

الفصل الثاني: عرض أبرز موضوعات المقاصد عند ابن تيمية، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: مسألة التعليل.

المبحث الثاني: طرق معرفة المقاصد.

المبحث الثالث: قطعية مقاصد الشريعة.

المبحث الرابع: مدى حصر المقاصد في الضروريات الخمسة المعروفة.

المبحث الخامس: جلب المصالح وتعطيل المفاسد.

الفصل الثالث: علاقة مقاصد الشريعة بالأدلة المتفق عليها، والمختلف فيها، والسياسة الشرعية عند ابن تيمية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: علاقة المقاصد بالأدلة المتفق عليها.

المبحث الثاني: علاقة المقاصد بالأدلة المختلف فيها.

المبحث الثالث: علاقة المقاصد بالسياسة الشرعية.

الفصل الرابع: تطبيقات فقهية على حفظ المقاصد عند ابن تيمية، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حفظ الضروريات.

المبحث الثاني: حفظ الحاجيات.

المبحث الثالث: حفظ التحسينيات.

الفصل الخامس: إسهامات ابن تيمية في علم المقاصد، وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: مدى استفادة ابن تيمية من سابقيه واستفادة لاحقيه منه.

المبحث الثاني: الاعتدال والوسطية بين الإفراط والتفريط في المقاصد.

المبحث اثالث: بناء الاستدلال على مقاصد الشريعة ودلالات النصوص وعدم الاسراف في القياس.

المبحث الرابع: إعمال المقاصد في أصول الفقه.

المبحث الخامس: وفرة التطبيقات المقاصدية.

المبحث السادس: تأصيل القواعد المقاصدية.

المبحث السابع: مراعاة مقاصد المكلفين.

الخاتمة: وفيها نتائج البحث.

وخلاصة قولنا في هذه الرسالة أنها عمل علمي جاد، اعتمد على المراجع الأصلية وأحسن الاستفادة منها، وعالج المقاصد على مستوى الأصول والفروع في مرحلة لا يزال أمر المقاصد فيها قلقا، هل هو علم مستقل ؟ كما دعا إلى ذلك ابن عاشور، والباحث يشاركه الرأى، أم أنه مبحث في علم الأصول؟ على النحو الذي أبرزه الشاطبي في الموافقات، وأيده عدد كبير من المعاصرين منهم عبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة، وسعيد البوطي، ود. جمال عطية، وعلى حسب الله، ووهبه الزحيلي وغيرهم. أم هو مبحث في الفقه وتاريخه؟ كما فعل صديقنا الدكتور على جمعة في كتابه «المدخل».

أقول حسنًا فعل المؤلف عندما عالج المقاصد على مستوى الفروع والأصول، لنراها في حالة حركة بما يدعم استقلالها، ويؤكد أصالتها باعتبارها مبحثًا قائمًا بذاته في منظومة العلوم الفقهية . بل إن الباحث ـ وهو في هذا يستفيد من رسائل سابقة ـ قد حالفه التوفيق وهو يفسح للقواعد الشرعية مكانًا في نسيج المقاصد الشرعية .

وتمنيت لو خلا هذا العمل العلمي الجاد من خلل في وزن الفصول، فهي كما أبرزه العرض تجيء مرة في مبحثين ومرات في ثلاثة أو خمسة أو سبعة. والرأى عندى أن المنهج العلمي يفرض توازن المادة العلمية في كل فصل، وهو أمر كان يمكن للباحث الوصول إليه بقليل من التأمل في مادة وخطة بحثه، ولو خلا هذا البحث من العناوين الطويلة للفصول والمباحث لكان أفضل في الصياغة وأجود في الأسلوب، وما أشرت إليه هنات لا تخل بقيمة هذا العمل، وأهمية هذه الرسالة التى نرجو لصاحبها مزيدًا من التوفيق في أبحاثه القادمة .

مقاصد الشريعة

عند ابن تيمية



الدكتور

يوسف أحمد محمد البدوي



دار النفائس

للنشر والتوزيع - الأردن

العبدلي - مقابل عمارة جوهرة القدس

ص.ب: ٩٢٧٥١١ عمان ١١١٩٠ الأردن

هاتف: ٥٦٩٣٩٤٠ - فاكس: ٥٦٩٣٩٤١

بريد الكتروني: ALNAFAES@HOTMAIL.COM



نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين (*)

دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري

أ. عبد الرحمن يوسف القرضاوي (**)

عرض : أ. د. محمد كمال الدين إمام

صاحبت فكرة المقاصد الشرعية الفقه الإسلامي أصولاً وفروعًا منذ بواكيره الأولى، ولها إرهاصاتها في شروح جوامع الكلم من أحاديث رسول الله ﷺ وفي مقدمتها « إنما الأعمال بالنيات...» كما نجدها في اهتمام الصحابة والتابعين بمباحث التعليل، وتحولت الفكرة إلى مبحث له عناصره وتقسيماته عند الأصوليين الكبار من أمثال الجويني والغزالي والآمدي وغيرهم ، إلا أن المقاصد الشرعية احتلت مكانة خاصة في علم الأصول عند العز بن عبد السلام، وبلغت أوجها عند الفقيه المالكي الكبير الإمام الشاطبي، وخاصة في كتابه «الموافقات» الذي ظل وحيدًا في منهجه واستيعابه الشامل لفقه المقاصد الشرعية، ولكنه استطاع - وعن جدارة - إعلان الاعتراف العام بالمقاصد، وفرض نفسه على العصور التالية.

(*) رسالة ماجستير قدمت إلى قسم الشريعة الإسلامية كلية دار العلوم جامعة القاهرة ، إشراف أ. د. محمد بلتاجي حسن.

(**) مدرس مساعد بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر .

وظل الحال على هذا النحو حتى جاءت نهضة الإسلام المعاصر، وبخاصة من خلال مدرسة الإمام محمد عبده والذي قدم مساهمة نوعية في دراسة المقاصد تتجلى في أمرين :

الأول : الاهتمام العلمي والعملي بالمقاصد الشرعية، تمثل في دعوة الأستاذ الإمام إلى دراسة كتاب الموافقات ونشره ، بل ودمجه في الدراسة الأصولية، كما اعترف بذلك العلامة محمد الخضري في مقدمة كتابه في أصول الفقه.

الثاني : التمهيد العلمي لتأسيس علم المقاصد الشرعية، وهي دعوة نجد جذورها عند شهاب الدين القرافي، وأنجزها الطاهر بن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة» ، ولم يكن ابن عاشور أول من تناول من المحدثين موضوع المقاصد تحت هذا العنوان، بل سبقه محمد منير عمران في أطروحته التي قدمها لمدرسة القضاء الشرعي في مصر سنة ١٩٣٠م تحت عنوان «قصد الشارع من وضع الشريعة» ، والفقيه التونسي المعاصر لابن عاشور محمد عبد العزيز جعيط في بحثه المنشور بالمجلة الزيتونية سنة ١٩٣٦م تحت عنوان «المقاصد الشرعية وأسرار التشريع» إلا أن كتاب الطاهر بن عاشور والصادر لأول مرة سنة ١٩٤٦م يعد الدراسة الوحيدة في النصف الأول من القرن العشرين التي انتقلت بالمقاصد الشرعية من مبحث أصولي إلى علم يسعى نحو الاستقلال والتفرد، ولعل الفترة الطويلة التى قضاها ابن عاشور يُدَّرس كتاب «الموافقات» أهلته لإنجاز هذا العمل الهام والذي كان بداية اهتمام حقيقي بعلم المقاصد، الذي كثر رواده في النصف الثاني من القرن الماضي، خاصة منذ أواخر الستينات، وانصرف الجهد الأكبر إلى دراسة الشاطبي في أكثر من أطروحة في جامعات مصر والعراق والأردن وتونس والجزائر والمغرب والمملكة العربية السعودية . واتسع نطاق الدراسة ليستوعب نظرية المقاصد عند الغزالي ، وأبي بكر بن العربي ، والطاهر بن عاشور.

وفي هذا السياق تجيء الرسالة التى نعرضها والتى قدمها الباحث عبد الرحمن يوسف القرضاوى إلى كلية دار العلوم للحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية ، وقد شاركت في إقرارها عضوًا في لجنة الحكم، والرسالة

ليست الأولى في موضوعها، فقد سبقتها أبحاث، وقدمت أطروحة دكتوراه في الجامعة الأردنية تحت عنوان «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية» أجيزت بكلية الشريعة ، وأهمية رسالة عبد الرحمن القرضاوي تأتى من محاولته الكشف عن جذور نظرية المقاصد ما بين القرن الخامس والثامن؛ بغية وضع نظرية المقاصد في مكانها من النسق الفقهي الإسلامي، والتوغل في دراستها عند المذاهب السنية من خلال قراءته لتراث ابن حزم والجويني والغزالي والآمدى وغيرهم، وإن أغفل في بحثه المذهب الحنفي، فلم يعرض الموقف من المقاصد قبولاً ورفضًا، وإذا كانت فكرة المقاصد في بحث عبد الرحمن تفسح مكانًا لابن حزم ، فإفساح المجال للمذهب الحنفي أجدر وأولى ، وقد جاءت الرسالة في تمهيد يستوعب ثلاثة مباحث :

الأول: في تحديد مصطلح نظرية المقاصد الشرعية .

الثاني: في سبب اختيار الفترة الزمنية (من القرن الخامس إلى الثامن) .

الثالث : التعريف الموجز بابن تيمية.

ويفتقر التمهيد -من وجهة نظرنا- إلى تحديد منهج البحث، وعرض الدراسات السابقة .

وتنقسم الرسالة بعد التمهيد إلى ثلاثة أبواب :

الباب الأول : مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين :

الفصل الأول : مقاصد الشريعة عند ابن حزم الظاهري .

الفصل الثاني : مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني .

الفصل الثالث : مقاصد الشريعة عند أبى حامد الغزالي .

الفصل الرابع : مقاصد الشريعة عند فخر الدين الرازي .

الفصل الخامس : مقاصد الشريعة عند سيف الدين الآمدي .

الفصل السادس : مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام .

الفصل السابع : مقاصد الشريعة عند القرافي .

الفصل الثامن: مقاصد الشريعة عند نجم الدين الطوفي .

الفصل التاسع: مقاصد الشريعة عند الشاطبي .

الفصل العاشر: مقاصد الشريعة عند الزركشي .

والرأى عندى أن هذا الباب ينقصه

وضع معيار لاختيار الفقهاء محل الدراسة، فلم يعتمد المعيار المذهبي؛ لأن أغلبهم شافعية، مع تجاهل المذهب الحنفي، ولا المعيار الزمني؛ لأن الإمام الشاطبي يأتي زمنيًا بعد ابن تيمية، ويخرج من نطاق الدراسة، ولا نرى مبررًا لإقحامه فيها ، فضلاً عن مهاجمته نظرية المقاصد بأسلوب لا يتسع له المنهج العلمي الرصين .

الباب الثاني: مقاصد الشريعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية .

الفصل الأول : موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين .

الفصل الثاني : ما هي مقاصد الشريعة عند ابن تيمية؟

الفصل الثالث : طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية .

الفصل الرابع : أسس المقاصد عند ابن تيمية .

والباب الثاني بمثابة العمود الفقري للرسالة، وتميز بالعرض الأصولي لا الفقهي لفكرة المقاصد ، إلا أنه لم يسبر أغوار النظرية، ومن الناحية الشكلية جاء الباب مكونًا من أربعة فصول ، فإذا قارناه - وهو الدراسة الرئيسية - بالباب الأول يبدو عدم التوازن واضحًا، والباحث كان يمكنه تجاوز هذا النقد لو تخير بين السابقين على ابن تيمية من الفقهاء ، وجعل المذهب والأصالة في التعبير عن نظرية المقاصد أساس التخير والتفضيل ، ولعله يفعل عند طباعة هذه الأطروحة .

الباب الثالث : مقررات ونتائج مستخلصة :

وهو أقل أبواب الرسالة حجمًا، وأعذبها تقسيمًا، وأكثرها قابلية للنقد؛ لأنه يتكون من ثلاثة مباحث أي من فصل واحد سبق، ويقابله في الرسالة التمهيد، وقد أهبنا بالباحث عند المناقشة أن يجعله خاتمة الرسالة فهي الأليق به مادة ووزنًا، وبهذا يعتدل الميزان المنهجي لرسالة طموحة، تميزت بأسلوب واضح، وحضور لافت لما تمثله آراء الباحث الانتقادية ، ولكن النقد وحده لا يكفى لتكوين الباحث ، بل النقد المنهجي له أصوله، ومن أهمها الفهم العميق لما يعارضه، والعرض الأمين للرأى المخالف أدلة وأحكامًا، مع القراءة الواعية لمصطلحاته ، ثم مواجهة ما يراه محلاً للنقد بالدليل الذي ينصف الحقيقة، وبأدب الاختلاف الذي يكفل الاحترام للرأى والرأى الآخر .

وتبقى كلمة أخيرة، إن قراءتي لهذا البحث ومشاركتى في مناقشته، ومتابعتي لأغلب ما كتب في المقاصد الشرعية حديثًا، يعلي من أهمية ضبط علم المقاصد في ضوء خريطة علمية واضحة المعالم حتى لا يصبح البحث فيها حافزه جاذبية النظرية ، وإغراء الموضوع الجديد ، إن «تفعيل المقاصد الشرعية» والتى يدعو إليها أستاذنا د. جمال عطية، وهو عنوان آخر مؤلفاته، يستدعى جهدًا أكبر في تنظير العلم، وليس مجرد البحث التاريخي في المقاصد، أو العرض الأفقي لجهود الفقهاء، والأهم من ذلك عندى أن يتجه البحث الجماعي والفردي إلى الدراسة التطبيقية التى تتناول الموضوعات الفقهية المعاصرة في ضوء علم المقاصد الشرعية، بل لعلنا بهذه الدراسات نرسخ دعائم هذا العلم، ونكتب شهادة ميلاده الحقيقية .



مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمى للفكر الإسلامي

رئيس هيئة التحرير : د. جمال البرزنجي

السنة السابعة | العدد السادس والعشرون | خريف ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١م

منبر مفتوح للإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني بإعادة صياغته وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين قراءتي الوحي والكون

للمراسلات :

Islamiat al Ma'rifah Journal
500 Grove Street 2nd Floor
Herndon, V A 20170-0669, U.S.A.
Tel.: (703) 471-1133 ext. 119 / Fax: (703) 471-3922
E-mail : islamiyah@iiit.org / URL : www.iiit.org

الاشتراك السنوي للأفراد ٣٠ دولارًا أمريكيًا وللمؤسسات ٨٠ دولارًا أمريكيًا



قائمة ببليوجرافية منتقاة عن مقاصد الشريعة

أ. د. محمد كمال الدين إمام

اهتمامنا في هذا التوثيق ينصب على أهم الدراسات التي صدرت في كتب وأبحاث ورسائل :

الكتب :

أحمد الريسوني
مدخل إلى مقاصد الشريعة- الرباط: دار الهجرة، ١٩٩٦.

أحمد فهمي أبو سنة
مقاصد الشريعة الإسلامية- «تحت الطبع» .

إسماعيل الحسني
نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور- فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

المرسي عبد العزيز المرسي
المقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية ووسائل حمايتها- القاهرة: د.ن، ١٩٧٦.

أنيس عبادة
مقاصد الشريعة الإسلامية- القاهرة:

دار الطباعة، ١٩٦٧.

بلقاسم القالي
شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور: حياته وآثاره- بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦.

جمال الدين عطية
نحو تفعيل مقاصد الشريعة- فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

حسن أحمد مرعي
مقاصد الشريعة- القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ٢٠٠٠.

حسين حامد حسان
فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة- جدة: د.ن، ١٩٩٣.

حمادي العبيدي
الشاطبي ومقاصد الشريعة- دمشق: دار قتيبة، ١٩٩٢.

خليفة بابكر
فلسفة مقاصد التشريع الإسلامي- القاهرة: دار الطباعة الحديثة؛ الخرطوم: دار الفكر، د.ت.

زيد بن محمد الرماني
مقاصد الشريعة الإسلامية- الرياض: دار الفتيا، ١٩٩٥.

سليمان الأشقر
مقاصد المكلفين- بيروت: د.ن، ١٩٩٢.

طه جابر العلواني
مقاصد الشريعة- بيروت: دار الأندلس، ٢٠٠١.

عبد الحميد العلمي
منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي- الرباط: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠١.

عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني
قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضًا ودراسة وتحليلاً- دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

عبد الرحمن عبد الخالق
المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- الكويت: مكتبة الصحوة، ١٤٠٥هـ.

عبد الله الكمالي
مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات- بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠.

عبد المجيد الصغير
الفكر الأصولي وإشكاليات السلطة العلمية وقراءة في علم الأصول ومقاصد الشريعة- بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.

عتيق العقبي
التفسير والمقاصد عند ابن عاشور- تونس: دار السنابل، ١٩٨٩.

علال الفاسي
مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها- الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، د.ت.

عمر سليمان الأشقر
مقاصد المكلفين- بيروت: دار النفائس، ١٩٩١.

عوض بن محمد القرني
مقاصد الشريعة الإسلامية- جدة: دار الأندلس الخضراء، ١٩٩٩.

فهمي محمد علوان
القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي- القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٤.

محمد الطاهر بن عاشور
مقاصد الشريعة الإسلامية- تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨.

محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي
مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية- الرياض: دار الهجرة، ١٩٩٨.

محمد عبد المنعم عفر
السياسة الاقتصادية في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية- مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٩٩٥.

مزيد الأنصاري
مدخل إلى مقاصد الشريعة- مكناس: مكتبة المعرفة، د.ت.

مصطفى الزلمي
فلسفة التشريع- بغداد: دار الرسالة، ١٩٧٩.

مصطفى بن كرامة الله مخدوم
قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية- الرياض: دار إشبيلية، ١٩٩٩.

محمد خالد مسعود
فلسفة التشريع الإسلامي: دراسة حول أبي إسحق الشاطبي- إسلام آباد، ١٩٧٩.- (بالإنجليزية)

محمد منير عمران
مقاصد الشارع من وضع الشريعة- القاهرة: المطبعة الأهلية الكبرى، ١٩٣٠.

نعمان جغيم
طرق الكشف عن مقاصد الشارع- الأردن: دار النفائس، ٢٠٠٢.

نور الدين الخادمي
الاجتهاد المقاصدي: حجية ضوابطه ودلالاته- الدوحة: كتاب الأمة، ١٩٩٨.- ٢ج.

نور الدين بوثوري
مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد- بيروت: دار الطليعة ٢٠٠١.

يوسف أحمد محمد البدوي
مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية- عمان: دار النفائس، ٢٠٠٠.

يوسف العالم
المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

رسائل جامعية

أحمد الريسوني
نظرية المقاصد عند الشاطبي- الرباط: جامعة محمد الخامس - كلية الآداب

والعلوم الإنسانية، ١٩٨٩.- دبلوم الدراسات العليا.

أحمد محمد الرفايعة
أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد وأثر ذلك في الحوادث التي واجهت الصحابة والفقهاء من بعدهم- عمان: الجامعة الأردنية - كلية الدراسات العليا، ١٩٩٢.

أحمد الغزالي
مراعاة مقاصد الشريعة في فقه عمر بن الخطاب- الرباط: جامعة محمد الخامس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٩.- دبلوم الدراسات العليا.

أحمد محمود عبد الوهاب
الوصف المناسب لشرع الحكم- المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٠٣.- دكتوراه.

أحمد يونس سكر
مقاصد الشريعة الإسلامية- القاهرة: جامعة الأزهر - كلية الشريعة والقانون، ١٩٧١.

الحبيب عياد
مقاصد الشريعة في كتاب الموافقات- تونس: الجامعة التونسية، ١٩٨٧.- ماجستير.

بشير الكبيسي
الشاطبي ومنهجه في مقاصد الشريعة- بغداد: جامعة بغداد - كلية الشريعة،

بوشعيب المدي
الفكر المقاصدي عند ابن تيمية- الرباط: جامعة محمد الخامس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٦.

تميم الحلواني
مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته- الرباط: دار الحديث الحسنية، ١٩٩٩.- دكتوراه.

تميم الحلواني
المصلحة ومكانتها في الشريعة الإسلامية عند الشاطبي- الرباط: دار الحديث الحسنية، ١٩٩٥.- ماجستير.

زيد بوشقرا
عوامل تغير الأحكام في التشريع

الإسلامي (تغير المآل وتغير المقصد)- وجدة: جامعة محمد الأول - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨.- دكتوراه.

عبد الرحمن الحسيني
أبو إسحاق الشاطبي: حياته ومعالم من فكره- الرباط: دار الحديث الحسنية، ١٩٩٤.

عبد الرحمن يوسف القرضاوي
مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين من القرن الخامس إلى الثامن الهجري- القاهرة: جامعة القاهرة - كلية دار العلوم، ٢٠٠٠.- ماجستير.

عبد السلام الرفعي
المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي من خلال المذهب المالكي- المغرب: دار الحديث الحسنية، ١٩٩٨.- ماجستير.

عبد القادر بن حرز الله
التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي- باتنة (الجزائر): المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية - قسم أصول الفقه، ١٩٩٧.- ماجستير.

عبد الله الخضر
منهج المالكية في الاستدلال بالمآلات الشرعية- مكناس: جامعة مولاي إسماعيل - كلية الآداب، ١٩٨٧.

عثمان المرشد
المقاصد في العقود- مكة المكرمة: جامعة أم القرى، د.ت، ١٩٧٧.

عز الدين بن زغيبة
المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- تونس: جامعة الزيتونة - المعهد الأعلى للشريعة، ١٩٩٣.- دكتوراه.

عمر سليمان الأشقر
مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين- القاهرة: جامعة الأزهر - كلية الشريعة والقانون، ١٩٨٠.- دكتوراه.

محمد المحفوظي
الفقه المقاصدي عند ابن رشد من خلال مؤلفه البيان والتحصيل-

الرباط: دار الحديث الحسنية، د.ت.

محمد عبد الله العجلان
أدلة الأحكام الشرعية في أصول الشاطبي- الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية الشريعة، ١٣٩٨.- ماجستير.

مصدق حسن
الهندسة الوراثية ومقاصد الشريعة- تونس: جامعة الزيتونة، ١٩٩٧.

نادية الزاوي
الإمام الجويني رائد الفكر المقاصدي- الرباط: دار الحديث الحسنية، د.ت.

أبحاث في كتب

سالم يفوت
منزلة البحث في المقاصد- في كتابه: **حفريات المعرفة**- بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠.

عبد المجيد النجار
مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور- في كتابه: **فصول في الفكر الإسلامي في المغرب**- بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.

عبد المجيد النجار
فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي.- في كتابه: **فصول في الفكر الإسلامي في المغرب**- بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.

محمد عبد اللطيف القرفور
فلسفة التشريع الإسلامي (المقاصد العامة للشريعة)- في كتابه: **الوجيز في أصول استنباط الأحكام**- بيروت: دار الإمام الأوزاعي- ج٢.- ١٩٨٥.

مقالات دوريات

إبراهيم سلقيني
مقاصد الشريعة الإسلامية- **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية**- ع٣ (١٩٩١).

خليفة بابكر
فلسفة مقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي- **مجلة كلية الشريعة والقانون** (جامعة العين)- ع١ (١٩٨٧).

مسفر القحطاني
المقاصد الشرعية في فقه ابن تيمية- **مجلة البحوث العلمية (دار الإفتاء - الرياض)**- ع (١٩٩٨).

عبد العزيز جعيط
المقاصد الشرعية وأصول التشريع- **المجلة الزيتونية (جامعة الزيتونة)**- ع١ (١٩٣٦).

محمد مصطفى الزحيلي
مقاصد الشريعة- **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (جامعة أم القرى)**- ع٦ (١٩٨٢).

محمد نعيم ياسين
عملية الرتق العذري في ميزان المقاصد الشرعية- **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (جامعة الكويت)**- ع٤٣ (٢٠٠٠).

ويلاحظ أن هناك أعدادًا خاصة بمقاصد الشريعة الإسلامية من خلال بعض المجلات العلمية كالعددين ٨، ٩-١٠ من مجلة قضايا إسلامية معاصرة، والعدد الخاص بمقاصد الشريعة بمجلة الاجتهاد، ولدى بعض المعاصرين من الكاتبين في أصول الفقه أمثال الأساتذة الأجلاء عبد الوهاب خلاف، والشيخ أبو زهرة، وسعيد البوطي، ووهبة الزحيلي وغيرهم، لدى هؤلاء فصول هامة عن المقاصد في مؤلفاتهم في أصول الفقه، كما أن الرسائل العلمية التي عالجت موضوعات الحيل الشرعية وموضوع المصلحة فيها فصول هامة عن المقاصد؛ لأن هذه الموضوعات لا تبحث بعمق بعيدًا عن تحليل المقاصد الشرعية.

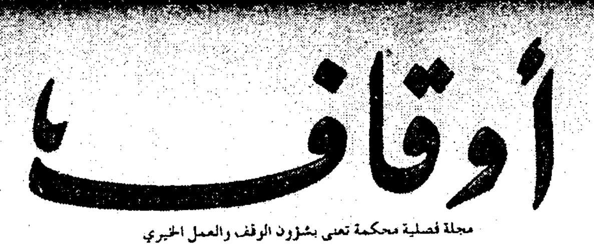




تسعى المجلة ابتداء من عددها ٩٣ / ٩٤ - وهو العدد الاحتفالي الخاص بمرور ٢٥ عامًا على إصدار المجلة - إلى تطوير سياستها في باب خدمات المعلومات وذلك لمواكبة مقتضيات العصر؛ بحيث سيقدم الباب تعريفًا وتقييمًا لمواقع على الإنترنت تشمل الأنشطة والدوريات والمؤسسات الفكرية الإسلامية. كذلك سيقدم الباب أيضًا نشرة إخبارية للأحداث والمؤتمرات والندوات التي يتم الإعلان عنها على الشبكة في شتى المجالات الإسلامية. هذا بالإضافة إلى دليل لأهم المواقع البحثية والمعلوماتية التي تهم فئات الباحثين والمفكرين في مختلف المعارف الإنسانية .

وتدعو المجلة بهذا كافة السادة من العلماء والباحثين للمشاركة في تنمية هذا الباب بالأفكار والآراء. كذلك نأمل منهم أيضًا المساهمة في فصوله لتفعيل نشاط هذا الباب .

التحرير

الأمانة العامة للأوقاف

مجلة فصلية محكمة تعنى بشؤون الوقف والعمل الخيري

العدد 1 - السنة الأولى - شعبان 1422 هـ / نوفمبر 2001 م

تصدرها الأمانة العامة للأوقاف - دولة الكويت

ص. ب : ٤٨٢ ، الصفاة : ١٣٠٠٥

خدمات المعلومات

مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة

http://www.qurancomplex.com

د. هانيء محيي الدين عطية

طبيعة الموقع :

موقع على الإنترنت بسبع لغات يعرف بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة. والمجمع كما ورد في تعريفه بالموقع هيئة خدمية خيرية حكومية لخدمة الكتاب والسنة.

الجهة التابع لها الموقع:

يمثل هذا الموقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. وهي هيئة وضع حجر الأساس لها عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م في المدينة المنورة، وافتتحت عام ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م برعاية الملك فهد بن عبد العزيز خادم الحرمين. وتتولى الإشراف عليه وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد على المجمع.

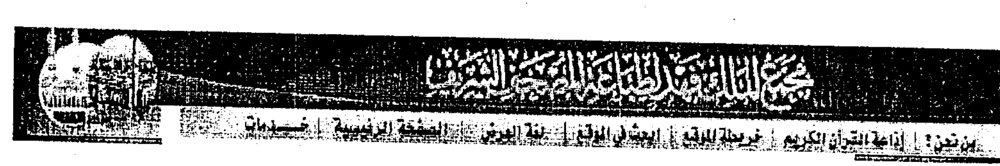
الجمهور:

يوجه الموقع خطابه بصفة عامة إلى جمهور المسلمين العرب وغير العرب العاملين على خدمة الإسلام. وبصفة خاصة فهو موجه إلى الباحثين والمفكرين الذين يهتمون بدراسات القرآن الكريم وعلومه.

أهداف الموقع:

يهدف الموقع إلى التعريف بأنشطة المجمع المختلفة التي قدمها ومازال يقدمها منذ إنشائه وحتى الآن. وقد جاء في إطار تعريف أهداف المجمع على الموقع ما يلي:

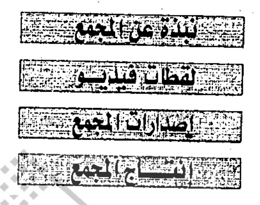
١. طباعة المصحف الشريف بالروايات المشهورة في العالم الإسلامي.
٢. تسجيل تلاوة القرآن الكريم بالروايات المشهورة في العالم الإسلامي.
٣. ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره.


مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف
من نحن؟ | إذاعة القرآن الكريم | خريطة الموقع | البحث في الموقع | لغة العرض | الصفحة الرئيسية | خدمات


عربي


القرآن الكريم
علوم القرآن
التفاسير
الترجمات
آية وحديث
فتاوى القرآن
تاريخ المصحف

من نحن ؟


نبذة عن المجمع
لقطات فيديو
إصدارات المجمع
إنتاج المجمع

٤. العناية بعلوم القرآن الكريم .
٥. العناية بالسنة والسيرة النبوية .
٦. العناية بالبحوث والدراسات الإسلامية .
٧. الوفاء باحتياجات المسلمين في داخل المملكة وخارجها من إصدارات المجمع المختلفة .
٨. نشر إصدارات المجمع على الشبكات العالمية .

محتويات الموقع:

يمكن تقسيم محتويات الموقع الذي مازلت بعض أجزائه تحت الإنشاء إلى ما يلي:

أولا: التعريف بالمجمع:

ويأتي في إطار من نحن ويعطي تفاصيل عن المجمع وأنشطته وإصداراته كما يلي:

١- نبذة عن المجمع:

وهو يعطي نبذة عن الهيكل الإداري للمجمع وإصداراته، وأنشطته في خدمة المجتمع والتي تتمثل فيما يلي:

- **الهيكل الإداري:** وهو يتمثل في الهيئات المشرفة على المجمع والجهات التنفيذية والاستشارية والتي يمكن إجمالها في:

١- الإشراف على المجمع:

تتولى وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد الإشراف على المجمع، ومعالي وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد الشيخ / صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ هو المشرف العام على المجمع ورئيس هيئته العليا، ومعالي الشيخ الدكتور عبد الله بن محمد بن إسحاق آل الشيخ هو نائب المشرف العام على المجمع . ويتابع تنفيذ سياسات المجمع وتحقيق أهدافه أمانة عامة يضطلع بمسئوليتها ويشرف عليها سعادة الأستاذ الدكتور محمد سالم بن شديد العوفي الأمين العام للمجمع.

٢- الهيئة العليا للمجمع:

وهي بمثابة الجهة التشريعية للمجمع، وتختص الهيئة العليا للمجمع برسم الخطط والأهداف العامة للمجمع وسياسات تطبيقها، والإشراف على تنفيذها. والموافقة على طلبات التعاون الواردة من خارج الوزارة. ودراسة ما يعرض عليها من الأمانة العامة للمجمع. وإقرار برنامج إصدارات المصحف الشريف، وترجمات معانيه إلى مختلف اللغات. والموافقة على اختيار المقرئين للمصحف المرتل. والموافقة على ما يتم اختياره من مركز الدراسات القرآنية.

ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية من الكتب، والموضوعات العلمية تأليفا، وتحقيقا، وترجمة، ونشرا. وإقرار خطة التدريب للعاملين في المجمع. وإقرار الميزانية للأمانة العامة للمجمع. واعتماد الضوابط والمعايير التي تصرف على ضوئها المكافآت لأعضاء الهيئات واللجان والمتعاونين. وإقرار اللوائح والأنظمة التي يحتاجها المجمع. واتخاذ ما تراه محققا للمصلحة العامة في الحالات المستجدة من الأمور التي لم يرد ذكرها في اختصاصات الأجهزة المختلفة. والإطلاع على التقرير السنوي للمجمع والبت في الأمور التي يتضمنها.

٣- المجلس العلمي للمجمع:

ويرأسه الأمين العام للمجمع، وتتضح مهامه واختصاصاته في رسم خطة عمله وفقاً لأهداف المجمع، واقتراح ما يؤدي إلى تطوير الأعمال العلمية فيه، ودراسة القضايا والبحوث ذات الصبغة العلمية والتي تتعلق بعلوم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وترجمات معاني القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، ودراسة ما يكلف به من بحوث ودراسات من قبل معالي الوزير المشرف العام على المجمع، ودراسة التقارير المعدة من قبل اللجان والجهات العلمية في المجمع وإبداء الرأي فيها.

٤- اللجان العلمية

وهي مكونة من لجنتين أساسيتين هما:

- **اللجنة العلمية لمراجعة مصحف المدينة النبوية:** وهي تتولى مراجعة المصاحف المخطوطة بالمجمع قبل الضبط وبعده على أمهات كتب القراءات، والرسم، والضبط، والفواصل، والوقف والابتداء، والتفسير. وتظل المراجعة مستمرة من قبل اللجنة العلمية في جميع مراحل الإعداد والتحضير حتى تأذن اللجنة بطباعة المصحف. كما تتولى مراجعة المصاحف المخطوطة، والمطبوعة التي ترسل إلى المجمع من داخل المملكة وخارجها.
- **لجنة الإشراف على التسجيلات:** وهي تُعنى بالإشراف على مختلف التسجيلات التي يصدرها المجمع للتأكد من صحتها وسلامتها وفقا للقراءات التي تسجل بها. وقد صدر عن المجمع خمسة تسجيلات أربعة منها برواية حفص عن عاصم لأصحاب الفضيلة الشيخ علي بن عبد الرحمن الحذيفي، والشيخ إبراهيم

الأخضر، والشيخ محمد أيوب محمد يوسف، والشيخ عبد الله بن علي بصفر، والخامسة برواية قالون لفضيلة الشيخ علي بن عبد الرحمن الحذيفي، وسجل برواية حفص عن عاصم بقصر المنفصل للشيخ عماد بن زهير حافظ.

٥- المراكز العلمية

وهي أربعة مراكز متخصصة تتمثل في:

- **مركز الترجمات:** ويُعنى بالشؤون العلمية للترجمات وبخاصة القيام بأعمال ترجمات معاني القرآن الكريم إلى مختلف اللغات، ودراسة المشاكل المرتبطة بترجمات معاني القرآن الكريم وتقديم الحلول المناسبة لها، وإجراء البحوث والدراسات في مجال الترجمات، ودراسة الترجمات الحالية ،وترجمة ما يحتاج إليه المسلمون من العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم، وهناك مجلس للترجمات يعنى بالنظر في مختلف شؤون الترجمات.
- **مركز البحوث والدراسات الإسلامية:** ويُعنى بالقيام بالبحوث العلمية والدراسات المتخصصة المتعلقة بالعلوم الإسلامية وخاصة في مجالات الدعوة الإسلامية، وكذلك الدراسات المتعلقة بالمجتمعات الإسلامية والأقليات والجاليات المسلمة في مختلف شؤونها، ورصد ما ينشر عن الإسلام وإعداد الرد عليها. ويساعد في إنجازات المركز مجلسه العلمي، ولجنة البحوث، ولجنة المتابعة والتحليل، ولجنة الإشراف على مشروع الإنترنت.
- **مركز خدمة السنة والسيرة النبوية:** وهو مركز أنشئ بالأمر رقم ٥ / ٧٩٣/م المؤرخ في ٢٠/ ٤/ ١٤٠٦هـ المتضمن الموافقة على قيام الجامعة الإسلامية بإنشائه بالتعاون مع المجمع لطباعة ما يتم إعداده وتحقيقه. ويُعنى هذا المركز بجمع وحفظ الكتب المخطوطة والمطبوعة والوثائق والمعلومات المتعلقة بالسنة والسيرة النبوية وإعداد الموسوعات الخاصة بها، وتحقيق ما يمكن من كتبها، وإعداد البحوث العلمية التي تخدمها ورد الأباطيل ودفع الشبهات عنها، وترجمة ما تدعو الحاجة إليه منها. وقد طبع المجمع - من إنتاج المركز كتاب "إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة" للإمام الحافظ أحمد بن علي بن محمد بن حجر

العسقلاني ويقع في عشرين مجلدا، ويليها فهرس، وكتاب "المستشرقون والسنة النبوية"، وكتاب "فضائل المدينة".

- **مركز الدراسات القرآنية:** ويُعنى بجمع وحفظ الكتب المخطوطة والمطبوعة والوثائق والمعلومات المتعلقة بالقرآن الكريم وعلومه، والعمل على تحقيق الكتب المتعلقة بالقرآن الكريم، ورد الأباطيل ودفع الشبهات التي تثار عن القرآن الكريم، وصدر عنه التفسير الميسر للقرآن الكريم.
- **مركز التدريب والتأهيل الفني:** ويُعنى بتدريب الكوادر لتأهيلها فنيا للعمل بمختلف أقسام المجمع الفنية سواء في مجال التحضير والتجهيز والمونتاج أو الطباعة أو التجليد أو الصيانة، ونظم لهم إحدى عشرة دورة تدريبية إعدادية. ويتم ابتعاث عدد من المتفوقين من خريجي دورات المركز إلى الكليات والمعاهد المتخصصة داخل المملكة وخارجها.

ينظم المجمع دورات تجويدية للقرآن الكريم "برواية حفص عن عاصم" لحفظة كتاب الله الكريم لمنحهم إجازة قراءة على يد عدد من المشايخ العاملين في المجمع، كما تم تدريب عدد من مستخدمي الحاسوب على كيفية التعامل معه باستخدام البرامج المناسبة لأعمالهم.

- **الإصدارات:** وهي تعرض للمراحل التي تمر بها إصدارات المجمع والتي يمكن تقسيمها وفق ما ورد في الموقع إلى ما يلي:

١- الاختيار:

وهي مرحلة يراعي المجمع فيها انتقاء إصداراته المطبوعة أو المرتلة، وإنتاجها، وتوزيعها بما يحقق المواءمة بين حاجات المسلمين إليها، وبين الاستفادة القصوى من الإمكانات الكبيرة التي أمر بتوفيرها خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، والكميات الموجودة في المستودعات، وتنوع الإصدارات مع المحافظة على دقة طباعتها وسلامتها. ويضع المجمع ضمن خططه المستقبلية العمل على زيادة إنتاجه وتنويعه، ويدرس باستمرار أفكار ونماذج جديدة من الإصدارات المطبوعة والمسجلة.

٢- المراقبة:

وهي تعد المحور الرئيسي للتأكد من سلامة الإنتاج، وتشمل مراقبة الإنتاج كلا من مراقبة النص، والمراقبة النوعية، والمراقبة النهائية.

- **مراقبة النص:** وتهتم بالتأكد من سلامة النص في كافة مراحله وذلك عن طريق لجنة مستقلة مختصة في علوم القرآن من تجويد وقراءات ورسم وضبط.
- **المراقبة النوعية:** وتهتم باكتشاف أية أخطاء محتملة على خطوط الإنتاج المختلفة من طباعة وتجميع، وخياطة، وتجليد ومعالجتها في حينه.
- **المراقبة النهائية:** وتهتم بتحقيق مزيد من الدقة والتأكد من صحة الإصدارات ومطابقتها للمواصفات الفنية المحددة لها وذلك من قبل جهاز يزيد عدد العاملين به عن ٦٠ مراقب.

٣- الإنتاج:

تصل الطاقة الإنتاجية للمجمع إلى ما يربو عن عشرة ملايين نسخة من مختلف الإصدارات سنويا للوردية الواحدة، ويمكن تشغيله عند الحاجة ثلاث ورديات لينتج ثلاثين مليون نسخة سنويا. وقد وصل إنتاج المجمع إلى حوالي ٦٥ مليون نسخة حتى نهاية صفر ١٤٢٢هـ (مايو ٢٠٠١)، وأما ما يخص إصداراته التي تم توزيعها داخليا وخارجيا فقد تجاوزت ١٤٢ مليون نسخة منذ بدء التوزيع في٢٣/ ٥/ ١٤٠٥هـ (١٩٨٥) حتى التاريخ نفسه. ووصل عدد الإصدارات التي أنتجها المجمع إلى حوالي تسعين إصدارا موزّعة بين مصاحف كاملة وأجزاء وترجمات وتسجيلات وكتب للسنة والسيرة النبوية وغيرها. وللمجمع ثلاث مخطوطات: اثنتان لحفص وواحدة لورش كتبها خطاط المجمع وروجعت من قبل اللجنة العلمية لمراجعة مصحف المدينة المنورة.

٤- التوزيع:

يقوم المجمع بتوزيع إصداراته بأشكال مختلفة تتمثل في: تقديم هدية خادم الحرمين الشريفين لحجاج بيت الله الحرام، وتزويد الحرمين الشريفين ومساجد المملكة بالمصاحف، وتزويد طلبة وزارة المعارف، وطالبات الرئاسة العامة لتعليم البنات بالمصاحف، المشاركة - بإصدارات المجمع - في منح جوائز الفائزين في مسابقات حفظ وتلاوة القرآن الكريم المحلية والعالمية، وإتاحة الفرصة للمشاركين في مسابقات القرآن الكريم، وفي جائزة المدينة المنورة،

ومهرجان المدينة المنورة لزيارة المجمع.

● **خدمة المجتمع:** يشارك المجمع في أنشطة متعددة تهدف لخدمة المجتمع، ويمكن تلخيص هذه المشاركات فيما يأتي:

١- المعارض والمهرجانات:

يشارك المجمع بصفة عامة في معظم المناسبات المحلية والخارجية سواء أكان ذلك عن طريق المندوبين المشاركين في المعارض، أو عن طريق طرح إصداراته وعرضها. ومن ذلك المشاركة في معرض الصناعات الوطنية، ومعارض الكتب، إضافة إلى مساهمته في مهرجان الجنادرية السنوي بعرض نماذج من إنتاجه بالمهرجان.

٢- الندوات:

نظم المجمع خلال عام ١٤٢١هـ (ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه)، كما سينظم بمشيئة الله خلال العام الحالي ١٤٢٢هـ (ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم تقويم للماضي، وتخطيط للمستقبل).

٣- الإصدارات:

وهي تتمثل بصفة أساسية في تزويد العالم العربي والإسلامي بنسخ من مصحف المدينة النبوية على أرقى مستوى من الطباعة والمراجعة والدقة.

كما أصدرت الأمانة العامة للمجمع كتابا عنوانه "مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ثمرة من ثمرات تأسيس المملكة العربية السعودية"، وهو مساهمة من المجمع في الاحتفال بالذكرى المئوية لتأسيس المملكة.

٤- زوار المجمع:

يتيح المجمع من خلال الخدمات التي يقدمها للمجتمع زيارات للمجمع والتعرف على أنشطته، حيث يحرص المجمع أن يشرح لزواره مختلف مراحل العمل وضوابطه في أقسامه الفنية، وأن يطلعهم على الإمكانات الطباعية المتقدمة المتوفرة به. وتقدر مساحة المجمع بمائتين وخمسين ألف متر مربع ، ويُعد المجمع وحدة عمرانية متكاملة في مرافقها حيث يضم مسجدا، ومباني للإدارة، والصيانة، والمطبعة، والمستودعات، والنقل، والتسويق، والسكن، والترفيه، والمستوصف، والمكتبة، والمطاعم وغيرها. ونال تصميم المجمع ذو الطابع الإسلامي الأصيل جائزة المدينة المنورة في رجب ١٤١٦هـ/ ديسمبر ١٩٩٥. وقد زار المجمع حتى الآن نحو مليوني مسلم ومسلمة من مختلف بلدان العالم.

٢- لقطات فيديو:

وهي عرض بالفيديو لأنشطة المجمع ومراحل إنتاج المصحف ومراقبة الجودة.

٣- إصدارات المجمع

وهي تبويب للإصدارات المترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى مختلف اللغات والتي يتم تصنيفها إلى ما يلي:

- ترجمات تم الانتهاء من طباعتها - وتضم النص القرآني ، ٢٨ ترجمة وهي: الأردية، والأسبانية، والألبانية، والإندونيسية، والإنجليزية، والأنكو، والإيغورية، والبشتو، والبراهوئية، والبنغالية، والبوسنية، والبورمية، والتاميلية، والتركية، والتايلندية، والزولو، والصومالية، والصينية، والفارسية، والفرنسية، والقازاقية (بالحرف السيريليكي)، والكشميرية، والكورية، والمقدونية، والمليبارية، والهوسا، واليوربا، واليونانية.
- ثمان ترجمات لمعاني سورة الفاتحة وجزء عم وهي باللغات التالية: الأردية، والأسبانية، والإنجليزية، والتغالوغ، والإندونيسية، والفرنسية، والمليبارية، والهوسا.
- ترجمة معاني جزء عم وجزء تبارك وهي باللغة بالصينية.
- ترجمة بدون نص القرآن الكريم وهي باللغة الإنجليزية.
- ترجمة مسجلة على الأشرطة السمعية وهي باللغة الأورومية.
- ترجمات تحت الإعداد وهي باللغات: الشيشوا، والمندرية، والبرتغالية، والفيتنامية، والغجرية، والسندية، والروسية، والإيرانونية، والألمانية.

ويصل مجموع لغات الترجمات إلى ٤٠ لغة، وعدد إصدارات الترجمات إلى ٧٥ ترجمة، والعمل جارٍ لإنجاز ترجمات أخرى .

٤- إنتاج المجمع:

ويعرض النقاط الفنية والمعايير التي تتخذ في مرحلة الطباعة، والتجليد، والتجميع، والخياطة، والتغليف، والتذهيب، والتكعيب.

ثانيا: خدمات القرآن الكريم

وهي تأتي بشكل قائمة خاصة بكل ما يتعلق بالقرآن الكريم ، وإن كان جزء كبير منها مازال تحت الإنشاء، ولكن ويمكن تقسيمها كما جاءت في الموقع إلى ما يلي:

١- القرآن الكريم

- **التلاوات:** وهو يتيح الاستماع إلى

واحدة من التسجيلات الأربع التي أصدرها المجمع بصوت كل من عبد الرحمن الحذيفي، وإبراهيم الأخضر، ومحمد أيوب، وعبد الله بصقر. ويمكن اختيار أية سورة والاستماع لأي جزء منها.

- **التعريف:** وهو تعريف بالقرآن في فضله، ومكانته وكونه مصدر للتشريع.
- **عرض نص القرآن:** ويتيح تصفح سور القرآن والبحث في التفاسير، والترجمات الأردية والأسبانية والأندونيسية والإنكليزية والفرنسية والهوسا، والاستماع إلى القرآن بأصوات المقرئين الأربعة.
- **تحفيظ القرآن:** ويساعد على تحفيظ الباحث من خلال تكرار الآية عدة مرات وراء أحد القراء الذين يتم اختيارهم من القائمة وتحديد مرات التكرار.
- **غريب القرآن:** ومازال تحت الإنشاء.
- **موضوعات القرآن:** ويتيح اختيار الآيات وفق موضوعات رئيسية هي: الإيمان، والعلم، والأمم، السابقة، والسيرة، والقرآن، والأخلاق والآداب، والعبادات، والأشربة والأطعمة، واللباس، والزينة، والأحوال الشخصية، والمعاملات، والأقضية والأحكام، والجنايات، والجهاد. ويتم تفريع كل منها إلى عدد من المستويات.
- **المعجم المفهرس** وهو يتيح المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مع موضوع كل كلمة من الآية والسورة وعدد مرات تكرارها، وعرض للآية وتفسيرها في التفاسير المختلفة.
- **مصطلحات القرآن** وهي تحت الإنشاء.
- **فهرس القرآن** ويعرض سور القرآن وفق الآيات المكية المدنية أو المكية أو المدنية.

٢- علوم القرآن

ومازالت تحت الإنشاء ويتفرع إلى موضوعات المكي والمدني، الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وتجويد القرآن، ومشكل إعراب القرآن.

٣- التفاسير

ويتيح تصفح تفاسير الطبري وابن كثير والبغوي والسعدي والميسر بالجزء والسورة ورقمها والآية ورقمها.

٤- الترجمات

ويتيح تصفح ترجمة معاني القرآن

باللغات الست الأخرى غير العربية التي يتيحها الموقع، كما يغير لغة العرض في الشاشة تلقائيا إلى اللغة المختارة.

٥- آية وحديث

وهي مجموعة من الآيات والأحاديث المختارة يتم شرحها من التفاسير أو من كتب الصحاح.

٦- فتوى القرآن

وهو تحت الإنشاء، ويتفرع إلى فتاوى جديدة، وموضوعات الفتوى، وجهات الفتوى، وبحث عن فتوى، وإضافة سؤال.

٧- تاريخ المصحف

وهو تحت الإنشاء ويتفرع إلى تطور كتابة المصحف، وصور للمصاحف القديمة، وزخارف إسلامية للمصاحف، ونماذج من خطوط المصحف.

٨- معلومات عن القرآن

وهو تحت الإنشاء ويتفرع إلى الترجمات الجديدة، والتفاسير والكتب، ومخطوطات القرآن، ومسابقة القرآن، والتقنيات الجديدة، والترجمات غير الصحيحة.

٩- شبهات وردود

وهي تحت الإنشاء.

١٠- المسابقة الثقافية

وهي تحت الإنشاء

ثالثا: خدمات الموقع:

وهي مجموعة خدمات يقدمها الموقع لمرتاديه يمكن تلخيصها بشكل عام إلى ما يلي:

١- الإذاعة القرآن الكريم

وهي بث من إذاعة القرآن الكريم من المملكة العربية السعودية.

٢- البحث

ويتيح البحث في محتويات الموقع وكذلك في تفاسير كل من الطبري وابن كثير والبغوي والسعدي والميسر، وعلوم القرآن على مستوى الجذر والمطابقة وبالمشتقات، وكذلك البحث بكل الكلمات أو بمثال أو ببعض الكلمات.

٣- لغة العرض

وهو يحول لغة العرض لمحتويات الموقع في الشاشة إلى واحد من سبعة لغات يتيحها الموقع وهي العربية، والأوردية، والإنجليزية، والفرنسية، والأسبانية، والأندونيسية، والهوسا.

٤- التسجيل في الموقع:

وهو يدرج المسجلين في قائمة المشتركين في قائمة المراسلات البريدية لموقع المجمع ويتيح لهم تلقي ملخص الفتاوى القرآنية الجديدة، وأخبار ترجمات معاني القرآن

الكريم الجديدة التي ينوي المجمع إصدارها، وأخبار مسابقات القرآن الكريم على مستوى العالم الإسلامي، وأخبار التقنيات الجديدة التي يمكن أن تخدم القرآن الكريم، وأسئلة المسابقة الثقافية، والجديد في الموقع.

تقييم الموقع

يتميز الموقع بعدد كبير من المزايا، كما أن عليه بعض الملاحظات. وسنعرض لهما منفصلين:

نواحي التميز:

تميز الموقع بصفة عامة بالشكل الجمالي الرائع والتقنية العالية التي تتناسب مع إمكانيات شركة حرف وتاريخها وهي الشركة القائمة بالتنفيذ، ومع مكانة المجمع على المستوى العالمي. ويظهر التميز في الشكل الجمالي من الشاشة الرئيسية حيث يظهر خريطة العالم وموقع المصحف في يشع من وسطها حيث يوجد المجمع في المدينة المنورة. كما أن معظم صفحات الموقع الأخرى جاءت في صور جمالية بديعة وألوان متناسقة وخطوط جذابة تظهر مدى العناية والجهد الفائقين في تصميم وإنجاز هذا الموقع. كما تميز الموقع أيضا بتقنيات عالية في تصفحها وعرض القوائم والبحث في النصوص وعرض الفيديو والاستماع الصوتي من الأشرطة،
٠٧ ٣-والاتصال بالإذاعة، وجميعها تتميز بالدقة والوضوح، وإن أبطأت من تحميل الموقع قليلا.

ومن المزايا أيضا وفرة المعلومات عن أنشطة المجمع التي استفاض فيها إلى حد كبير ولاسيما تاريخ إنشاء المجمع وإنجازاته. كما أن التعريف بلقطات الفيديو يعد إضافة جيدة فيه.

وتبرز قيمة الموقع فيما يقدمه من خدمات القرآن لعل من أهمها إتاحة البحث والتصفح للتفاسير والترجمات المختلفة، والبحث الموضوعي واللفظيّ، مع إمكانية الاستماع إلى أصوات المقرئين، وخدمة التحفيظ، بالإضافة إلى معلومات كثيرة عن القرآن ومخطوطاته وإن كانت بعضها تحت الإنشاء، إلا أنه بعد اكتمالها ستجعل الموقع بمثابة موسوعة كبيرة يمكن أن تغني عن الكثير من المواقع الأخرى.

هذا كما يجب الإشارة إلى أن الموقع لم يسبق بأي من المواقع الخاصة الأخرى على مستوى العالم في إتاحته المادة بسبع لغات على مستوى المادة والتصفح متضمنا تحويل لغة شاشة العرض، وهو

ما يجعل للموقع الريادة في هذا المجال.

نواحي القصور:

تعد الملاحظات على هذا الموقع قليلة جدا وإن كان من وجهة نظر الباحث ذات أهمية ويجب أن تأخذ في الاعتبار لما لهذه الهيئة من رسالة كبيرة ليس عبر المملكة وحدها، بل عبر العالم أجمع.

فمن الملاحظات المنهجية الهامة أن هناك خلطا بين لغة العرض والترجمات، حيث تعرض لغة العرض ترجمات معاني القرآن بست لغات. فعند اختيار لغة العرض تظهر قائمة اختيار الترجمات، كما أن اختيار الترجمات يعطي تلقائيا تغيير شاشة العرض إلى تلك اللغة. والمفترض فصلهما حتى يتاح للمتصفح أن يقرأ الترجمة التي يختارها بشاشة العرض التي يفضلها.

ومن الملاحظات أيضا تكرار في بعض المعلومات والمهام بالموقع ومن ذلك تكرار المعلومات في الإصدارات والإنتاج في نبذة عن المجمع، وتكرارها مرة أخرى في مداخل خاصة.

أما عن التكرار في الوظائف فيتمثل ذلك في إتاحة مدخل خاص للتفاسير وآخر للترجمات حيث يمكن تصفح النص فيهما، بينما توجد كلتا الخدمتين في مدخل البحث حيث يمكن البحث والتصفح معا، وتكرر الخدمة مرة أخرى في مدخل عرض نص القرآن.

ومن الملاحظات أيضا أن مدخل آية وحديث جاء دخيلا على الموقع حيث إنه كان من المتوقع أن يتم في إطار تفسير الآية بحديث كما يستدل من عنوانه، ولكن المتصفح للموقع يجد أنه عبارة عن عدد من الآيات المختارة يتم شرحها من التفاسير وعدد من الأحاديث يتم شرحها من كتب الصحاح. وهذا لا يعطي إضافة حقيقية للموقع، مثل لو كان تفسير الآية بحديث.

ومن الملاحظات العلمية عدم ذكر الترجمة المعتمدة في مدخل الترجمات حتى يمكن إفادة الباحثين الزوار.

ومن الملاحظات الفنية أن ترتيب البيانات في أعلى الشاشة تخالف المتبع في معظم المواقع، حيث جاءت كلمة من نحن في أول القائمة، بينما جاءت الصفحة الرئيسية قرب النهاية، وهو أمر غير مألوف أو منطقي في الترتيب.

ومن الملاحظات الأخرى والتي يمكن اعتبارها كمقترحات هو إتاحة مكتبة المجمع والتي من المؤكد أنها تضم آلاف الكتب والمراجع في مختلف علوم القرآن،

والتفسير، ونفائس المخطوطات ومصوراتها، للبحث في الموقع حتى يتاح لجمهور الباحثين الاستفادة منها. وإتاحة مثل هذه المكتبة على الشبكة ستكون بمثابة إضافة كبيرة لجهود المجمع تجاه الباحثين من الدارسين والمحققين للتراث وهي ما يسعى المجمع إلى تعزيزه، وتستكمل الشكل العام للموقع.

كذلك لم يقدم الموقع ربطا بالمواقع الأخرى ذات الاهتمام المشترك مع المجمع، ولا سيما تلك الجهات التي تشترك معه في أنشطته وهم الأمر المتبع في المواقع الأخرى. والمقترح أن يتم الربط بالجهات التي يشترك معها المجمع في رسالته، ويتم التعريف بالأنشطة المشتركة بينه وبين المؤسسات الأخرى في صفحات خاصة.

وفي الختام فإن هذا الموقع يعد من أفضل المواقع العربية على الإطلاق، وإن كان مازال تحت الإنشاء. ويضاف لصالح الشركة المنفذة تميزها في أنها أتاحت الموقع في مرحلة الإنشاء لتلقي الملاحظات عنه قبل إتمامه وهو ما يعد نموذجا طيبا في إشراك كل الخبرات التطوعية في تنفيذ هذا الموقع. ونأمل إن شاء الله أن يتم تطويره بشكل أكبر ليخرج بجميع خدماته ومعلوماته بما يتناسب مع مكانة المجمع العلمية والدينية.

دليل المواقع (٣)

د. هانيء محيي الدين عطية

البوابـات

البحار

http://www.arabvista.com

بوابة على الإنترنت باللغة العربية تتبع شركة الإمارات للإنترنت والوسائط المتعددة. ويقدم الأخبار وساحات النقاش، ومنتدى إلكتروني، ومجموعة من الألعاب، وخدمات البطاقات الإلكترونية، وأوقات الصلاة.

الساحة العربية

http://www.alsaha.com

بوابة على الإنترنت باللغة العربية تتبع شبكات فارس نت. وهي تضم الأخبار، وساحات النقاش، ودليل للمواقع، ومجلة إلكترونية، وركنا إسلاميا ثقافيا.

المنظمات الدولية

منظمة العواصم والمدن الإسلامية

http://www.oicc.org/oiccarabic/contactus.htm.

موقع باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية يتبع منظمة العواصم والمدن الإسلامية وهي منظمة إسلامية دولية غير حكومية وغير ربحية، أنشئت عام ١٩٨٠ كإحدى منظمات المؤتمر الإسلامي، تشمل في عضويتها العواصم في الأقطار الإسلامية والمدن في العالم أجمع ومقرها العاصمة المقدسة "مكة المكرمة"، والمنظمة ليس لها أي ارتباط سياسي ولا تتدخل في شئون أية دولة وتُتركز أنشطتها في تحقيق أهدافها التي تقع ضمن إطار التنمية المتواصلة للمستوطنات البشرية. وتضم المنظمة في

عضويتها ١٤١ عاصمة ومدينة كأعضاء عاملين من ٥٤ دولة عضو في منظمة المؤتمر الإسلامي من أربع قارات هي آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا الجنوبية. وتهدف المنظمة إلى توثيق عرى المودة والإخاء والصداقة بين العواصم والمدن الإسلامية، والحفاظ على هوية وتراث العواصم والمدن الإسلامية، ودعم وتنسيق وتوسيع نطاق التعاون بين العواصم والمدن الإسلامية، والعمل على إيجاد وتطوير معايير وأنظمة ومخططات حضرية شاملة تخدم نمو وازدهار العواصم والمدن الإسلامية وذلك للارتقاء بواقعها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والبيئي، والعمل على الارتقاء بمستويات التنمية والخدمات والمرافق البلدية في العواصم والمدن الإسلامية، وتعزيز وتطوير برامج بناء القدرات للعواصم والمدن الإسلامية.

المراكز البحثية

Middle East Studies Association of North America (MESA)

http://w3fp.arizona.edu/mesassoc

موقع باللغة الإنجليزية يتبع جمعية الدراسات الشرق أوسطية بأمريكا الشمالية، وهي مؤسسة غير ربحية، غير سياسية تأسست عام ١٩٦٦ لدراسة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والعالم الإسلامي. وتهدف الجمعية إلى رفع مستوى البحث العلمي، وتوفير الاتصال بين الباحثين المهتمين بدراسة الشرق الأوسط من خلال عقد المؤتمرات ونشر المطبوعات. وقد بدأت الجمعية بعدد ٥٠ عضوا مؤسسا، بينما وصل عدد أعضائها حاليا إلى ٢٦٠٠ عضوا مما جعلها جمعية رائدة في مجال الدراسات الشرق أوسطية. ويعرف الموقع بتاريخ تأسيس الجمعية وأهدافها، وبهيكلها الإداري، وبأعضائها، وبأنشطتها ومطبوعاتها.

European Association for Middle East Eastern Studies (EURAMES)

http://www.hf.uib.no/smi/eurames/default.html

موقع باللغة الإنجليزية يتبع الجمعية الأوربية لدراسات الشرق الأوسط الشرقية. وهي جمعية تأسست عام ١٩٩٠ كمنظّم للشبكة الأوربية

للدراسات الشرق الوسطية، والتبادل الأكاديمي أو تقديم المعلومات الخاصة ببحوث على الشّرق الأوسط. وقريبًا ستتيح الجمعية خدمة معلومات عبر البريد الإلكتروني، كما ستبدأ باستضافة ورش العمل وعمل الاتصال بين المراكز الأوروبية وغيرها من المراكز الأخرى وبين أقسام الجامعات التي تعمل في الشّرق الأوسط. ويعرف الموقع بأنشطة الجمعية وبمطبوعاتها.

Nordic Society for Middle Eastern Studies

http://www.hf.uib.no/smi/nsm

موقع باللغة الإنجليزية يتبع جمعية المجتمع الشمالي للدراسات الشرق الأوسطية، وهي جمعية مستقلة مركزها النرويج تهدف لخدمة الباحثين في البلاد الشّماليّة الذين يعملون في دراسات الشّرق الأوسط والعالم الإسلامي. وتتناول أنشطتها كل العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية من العصور القديمة إلى التاريخ المعاصر. وتضم الجمعية حاليا ٢٥٠ عضوا في أربعة بلاد هي الدانمرك وفنلندا والسّويد والنرويج. ويعرف الموقع بأهداف الجمعية، وبأعضائها، وبمؤتمراتها، وصحيفتها الإخبارية الشهرية في نصها الكامل.

مركز دراسات الوحدة العربية

http://www.caus.org.lb/

موقع باللغتين العربية والإنجليزية يتبع مركز دراسات الوحدة العربية. وهو مركز تأسس عام ١٩٧٥ في بيروت، ويقوم على إجراء البحوث الخاصة بالمجتمع العربي والوحدة العربية بكل نواحيها. ويعرف الموقع بتاريخ تأسيسه وبأهدافه وبهيئته وبإصداراته وأنشطته.

Center for Strategic Studies Research and Documentation (CSSRD)

http://

موقع باللغة الإنجليزية يتبع مركز الدراسات الاستراتيجية والتّوثيق، وهو مركز تأسس في بيروت عام ١٩٩٠ كمركز بحث لبنانيّ مستقل يركز على الدراسات الاستراتيجيّة الجيوسياسية بعد نهاية الحرب الباردة و تأثيراتها على الشرق الأوسط و العالم الإسلامي.

الجامعات

الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية

http://www.islamiccolleges.com/index_ara.htm

موقع باللغة العربية خاص بالجامعة العالمية للعلوم الإسلامية وهي جامعة خيريه تأسست عام ١٩٨٧ مقرها مدينة لندن ببريطانيا، تهدف إلى نشر العلوم الإسلامية و التحقيق في جميع مواضيع العلوم الإسلامية، وهي عضو في اتحاد الجامعات الإسلامية ومعترف بها من قبل المجلس البريطاني المعادل للدراسات الجامعية والدراسات العليا. وتتكون الجامعة من أربع كليات هي: كلية الشريعة الإسلامية، وكلية القانون والفقه المقارن، وكلية اللغة والأدب العربي، ولغة الدراسة فيها هي العربية.

الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية

http://www.asmarya.org

موقع باللغة العربية، خاص بالجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية، ومقرها مدينة زيلتن بليبيا. وتهدف الجامعة إلى العناية بدراسة القرآن الكريم وعلومه، والعناية بالغة العربية وعلومها، وحماية العقيدة الإسلامية والدفاع عنها ضد التيارات المنحرفة والمذاهب الزائفة، وتجديد الوعي ونشر الثقافة الإسلامية، والاهتمام بالتراث العربي الإسلامي والعناية بتحقيقه ونشره ودراسته دراسة نقدية قادرة على طرح الشوائب التي علقت به ونبذها، وتلبية حاجة المجتمع العربي الليبي من حيث إعداد الدعاة والخطباء القادرين على نشر الدعوة إلى ا لله في ضوء المفاهيم الإسلامية الصحيحة لتأكيد الصلة بين الدين والحياة ، والربط بين العقيدة والسلوك وبيان صلاحية الإسلام لكل أنواع النشاط الإنساني، وإعداد وتأهيل المعلمين لسد الفراغ العلمي والتربوي. وتضم الجامعة أربعة أقسام هي قسم الشريعة، وقسم اللغة العربية، وقسم الدعوة وأصول الدين، وقسم الدراسات العليا، وقسم الدراسات المفتوحة. تمنح الجامعة درجات الدبلوم، والماجستير، والدكتوراه. وتشترط في القبول الحصول على الشهادة الثانوية العامة (القسم الأدبي) أو ما يعادلها، وأن يكون المتقدم حافظاً للقرآن الكريم كله أو نصفه على الأقل.

جامعة الإيمان

www.eman-univ.edu.ye

موقع باللغة العربية، خاص بجامعة الإيمان ومقرها مدينة صنعاء باليمن. وهي جامعة إسلامية شعبية عالمية (غير ربحية) أسست عام ١٩٩٢، وانضمت كعضو في اتحاد الجامعات العربية. وتهدف الجامعة إلي تخريج العلماء الأتقياء الربانيين من الجنسين القادرين على الاجتهاد المؤهلين لحمل رسالة الإيمان في مختلف التخصصات قولا وعملا. وتضم الجامعة (٢٦) قسما علميا موزعين في أربع كليات. وتتميز الجامعة بأقسام لم تسبقها إليها كثير من الجامعات التقليدية من قبل مثل أقسام: (التزكية)، (الإيمان)، (العلوم الكونية والإعجاز العلمي)، (الحسبة)، (الإعلام الإسلامي، الاستشراق)، (السياسة والسياسة الشرعية)، ومدة الدراسة في الجامعة عشر سنوات بعد الثانوية، يدرس الطالب فيها كامل المنهج ويجاز فيه، مع التطبيق الميداني يخصص له فصل من كل عام. والجامعة لا تكلف الطالب أي أعباء أو رسوم مالية . بل توفر لطلابها جميع الوسائل المعينة على طلب العلم ، من الكتب الدراسية، والمختبرات والحاسوب والتغذية والسكن المؤثث، والرعاية الطبية، والمواصلات، والوسائل التعليمية. والدراسة متاحة للطلبة والطالبات مع فصلهما وتنقل المحاضرات المشتركة دوائر تلفزيونية مغلقة. ويتم تمويل الجامعة على ما يقدمه أهل الإحسان من التبرعات والأوقاف والزكوات.

البنوك الإسلامية

البنك الإسلامي الأردني

http://www.jordanislamicbank.com

موقع باللغتين العربية والإنجليزية خاص بالبنك الإسلامي الأردني ، وهو بنك تم إنشاؤه تأسس البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار، كشركة مساهمة عامة محدودة سنة ١٩٧٨ لممارسة الأعمال التمويلية والمصرفية والاستثمارية طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية الغراء، بموجب القانون الخاص بتأسيس البنك، وتم إلغاء قانون البنك الخاص وصدر فصل خاص بالبنوك الإسلامية ضمن قانون البنوك الذي صدر في ١/٨/ ٢٠٠٠م. ويعرف الموقع برأس ماله وبأنواع معاملاته. كما يعرف بمجالات

استثماراته، وفروعه.

بنك البحرين الإسلامي

http://www.bahisl.com.bh

موقع باللغتين الإنجليزية والعربية خاص، ببنك البحرين الإسلامي وهو أول بنك إسلامي أسس في البحرين و ثالث بنك من نوعه أسس في منطقة الخليج العربي. وقد تأسس البنك بموجب المرسوم بقانون رقم ٢ لسنة ١٩٧٩ الصادر بتاريخ ٨ ربيع الثاني ١٣٩٩هـ الموافق ٧ مارس ١٩٧٩م. ويعرف الموقع بقطاعات البنك بفروعه، وبخدماته المصرفية المختلفة، ويعرف الموقع بخدمات البنك الاجتماعية، وخدمات الشفاء، وخدمات التعليم التي يقدمها.

بنك البركة الإسلامي

http://www.barakaonline.com

موقع باللغة الإنجليزية خاص ببنك البركة الإسلامي، وهو بنك تم تأسيسه عام ١٩٨٤ ومركزه الرئيسي المنامة بالبحرين بهدف تيسير التعامل مع رؤوس الأموال الإسلامية، واستثمارها بصفة أساسية في مجال التنمية البشرية. ويعرف الموقع بمؤسسيه، وبمجلس إدارته، وبفروعه في العالم العربي وعلى مستوى العالم. كما يعرف بخدماته وتعاملاته ومنها المضاربة، والمشاركة، وبيع السلم، والقرض الحسن، والإجارة، والاستثناء. ويعرض ميزانيته لأعوام ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٠٠.

Islamic Development Bank of Brunei Berhad

http://www.dbb-bank.com

موقع باللغة الإنجليزية خاص بالبنك الإسلامي للتنمية في بروناي. وهو بنك يهدف إلى المساهمة في دعم الاقتصاد والتنمية في البلاد، وأداء دور مزدوج بصفته بنكا تجاريا وبصفته بنكا تمويليا على أسس إسلامية. ويعرف الموقع بخدمات البنك وأقسامه.

دور النشر

مكتبة جرير

http://www.jarirbookstore.com

موقع باللغة الإنجليزية لمكتبة جرير، وهي واحدة من أكبر دور النشر العربية في الشرق الأوسط ومقرها المملكة العربية السعودية، ولها حوالي ١١ فرعا. وهي

وكيل لعدد من دور النشر والموزعين العالميين. ويتيح الموقع التعرف على المكتبة ومطبوعاتها.

دار الكتاب العربي

http://www.alkitab.com/originalsite

موقع باللغة الإنجليزية لدار الكتاب العربي، وهي واحدة من أكبر دور النشر العربية لها فرع في الولايات المتحدة، وتقوم بتوفير كتب وصوتيات باللغة العربية والإنجليزية والمترجمة إلى الإنجليزية في الموضوعات المعاصرة وللذين يرغبون في التعرف على الإسلام، والعالم الإسلامي، والمنطقة العربية.

المتجر الإسلامي

http://www.sharaaz.com

موقع باللغة الإنجليزية يمثل المتجر الإسلامي، وهو واحد من أكبر دور النشر المتخصصة في الكتب والبرمجيات والصوتيات والوسائط المتعددة الإسلامية باللغة الإنجليزية. ويتيح الموقع البحث بالوعاء وبالمؤلف والموضوع والراوي. ويقدم تعريفا مفصلا بمحتويات كل كتاب مع صورة للغلاف، وتتيح عرض ومراجعة الكتاب للزوار.

دار البستاني

http://www.boustanys.com

موقع باللغة الإنجليزية لدار البستاني وهي واحدة من أقدم دور النشر العربية، تأسست عام ١٩٠٠. وتتميز الدار بالإضافة إلى نشرها الحديث، توفيرها للكتب النافذة من الطبع، والدوريات، والمخطوطات من مصر والشرق الأوسط. ويعرف الموقع بالدار وبالخدمات التي يقدمها.

المكتبات الإلكترونية

المكتبة الإلكترونية

http://www.islam-online.net/library arabic/main.shtml

موقع باللغة العربية يتبع شبكة إسلام أون لاين. وتهدف المكتبة إلى خدمة فئات الباحثين من رواد موقع إسلام أون لاين، وهو هدف يأتي مكملا لمنظومة الموقع الفكرية من الناحية الخدمية، والإعلامية، والمعرفية. وتتكون المكتبة من قاعدة البيانات، وهي قاعدة البحث الرئيسية في المكتبة وتهدف إلى خدمة الباحثين المهتمين بتأصيل العلوم من الناحية الإسلامية، مع التركيز بشكل

أساسي على الكتابات المعاصرة. وتضم قواعد ببليوجرافية لعناوين مقالات الدوريات، وبحوث المؤتمرات، والكتب، والرسائل الجامعية التي تهم قضايا الأمة. كما تضم أيضا خدمة تسجيل باحث وهي بطاقة مفتوحة يقوم الباحث بملئها بهدف التعريف بسيرته الذاتية ومجالات اهتمامه، وذلك بغرض تكوين قاعدة معلومات للباحثين في العلوم المختلفة، يمكن الاستعانة بها في تقييم البحوث، وعقد المؤتمرات، وغيرها. ويملء هذه الاستمارة يتسنى خدمة الباحثين أيضا من خلال خدمة أخرى هي الإحاطة الجارية وهي خدمات مجانية تقدمها المكتبة للباحثين تساعدهم على توسيع دائرة البحث والحصول على المعلومات من جهات مختلفة لإثراء الأفكار والأبحاث. ويعرف الموقع بأهداف المكتبة وتعليمات مفصلة خاصة بكيفية البحث.

e-Kotob

http://www.e-kotob.com

موقع باللغة الإنجليزية يتيح البحث باللغة العربية عن كتب صدرت من ناشرين مصريين. ويتبع الموقع دار الشروق. ويتيح البحث بعنوان الكتاب واسم المؤلف والموضوع.

الموسوعات

موسوعة المحدث

http://www.muhaddith.org

مشروع وقفي يهدف إلى تحويل ما أمكن من التراث الإسلامي إلى المجال الإلكتروني، بحالة مقروءة غير مشفّرة"، لتسهيل وصول الجميع إليها، كصدقة جارية. ويتيح الموقع تصفح أكثر من ٩٠ مرجعا أساسيا من الكتب الإسلامية (قرآن، حديث، فقه، معاجم لغة). فيتوافر بالموقع بالإضافة إلى النص الكامل للقرآن الكريم: تفسير القرطبي، مختصر تفسير ابن كثير، الجلالين، الدر المنثور...ومن كتب الحديث: صحيح بخاري، وصحيح مسلم، سنن نسائي، سنن ابن ماجه، سنن أبي داود، سنن الترمذي، والموطأ، ومسند أحمد، وكنز العمال، والجامع الصغير ، وفيض القدير شرح الجامع الصغير، ومجمع الزوائد، وكشف الخفاء، ورياض الصالحين، والأذكار...ومن كتب الفقه: فقه على المذاهب الأربعة للجزيري، وبداية المجتهد لابن رشد، واللباب، وفقه العبادات

لدرية العيطة... ومن المعاجم: القاموس للفيروزآبادي، والنهاية لابن الأثير، ولسان العرب... بالإضافة إلى عدد آخر من الكتب المتنوعة مثل تذكرة الموضوعات للفتني، ومجمع الأمثال، وتفسير المنام لابن سيرين والنابلسي. ويمكن الإطلاع على نصوص هذه الكتب جميعا من خلال برنامج بحث قوي يلزمه أكثر من ٣٠٠ ميجابايت للتحميل يتاح مجانا (ويلزم مساحة مقاربة للفهارس، لتسريع البحث).

الموسوعة القرآنية

http://www.qurancomplex.com

موقع يتبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وهو يتيح إمكانية البحث في عدد من التفاسير مثل الطبري وابن كثير والبغوي والسعدي والميسر، وعدد من كتب علوم القرآن على مستوى الجذر والمطابقة وبالمشتقات، وكذلك البحث بكل الكلمات أو بمثال أو ببعض الكلمات.

الدوريات

السكة

http://islamiccoinsgroup٥٠٠g.com/assikka.htm

موقع باللغة الإنجليزية يتيح دورية as-Sikka، وهي دورية إلكترونية نصف سنوية تصدرها مجموعة مقتني العملات الإسلامية The Islamic Coins Group. وتهدف الدورية لتطوير الدراسات المتعلقة بالعملات الإسلامية من خلال إجراء البحوث، وكتابة المقالات، والعروض القصيرة للمقالات والبرامج وذلك من خلال بيئة سهلة ومجانية.

مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها

http://www.uqu.edu.sa

موقع باللغة العربية يتبع جامعة أم القرى، وهو يتيح مجلة الجامعة لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها بالنص الكامل للأعداد الحديثة وبعض الأعداد السابقة. والمجلة تصدر نصف سنوية ويشرف على تحريرها الأستاذ الدكتور سليمان بن إبراهيم العايد. وتتناول موضوعاتها دراسات في الشريعة وأصول الدين،

والتاريخ والحضارة، واللغة العربية وآدابها، والنصوص محققة، والآراء والقضايا، والمراجعات العلمية. كما يتناول القسم الإنجليزي منها ملخصات الأبحاث العربية باللغة الإنجليزية.

مجلة الدراسات المملوكية

http://www.lib.uchicago.edu/e/su/mideast/MSR.html

موقع باللغة الإنجليزية يتبع مركز الشرق الأوسط للتوثيق Middle East Documentation Center، وهو يعرف بمجلته الصادرة باللغة الإنجليزية "مجلة الدراسات المملوكية"، وهي دورية يصدرها سنويا تهدف لدارسة السلاطين المماليك في مصر وسوريا في الفترة (٦٤٨-١٢٥٠/٩٢٢-١٥١٧)، وتسهم في تطوير البحوث في تلك الفترة الهامة. وتتناول المجلة كل من المقالات والمراجعات العلمية للكتب الحديثة. وهي تتضمن كذلك النصوص المحققة، والترجمات القصيرة لمصادر مثل الوقف، والفتوى. كما تشجع أيضا الكتابة في موضوعات مثل الأعمال اليدوية في عصر المماليك مثل صناعة الفخار، والعملات، وغيرها.

The MIT Electronic Journal for Middle East Studies

http://web.mit.edu/cis/www/mitejmes/intro.htm

موقع باللغة الإنجليزية لمجلة MIT-EJMES وهي دورية إلكترونية يقوم على تحريرها Maha Yahya مع عدد من الباحثين الشبان. وتهتم المجلة بدراسات الشرق الأوسط من منظور العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتغطي المجلة المقالات والمراجعات للدراسات المنطقة العربية بما فيها إيران وتركيا وإسرائيل.

تراثنا

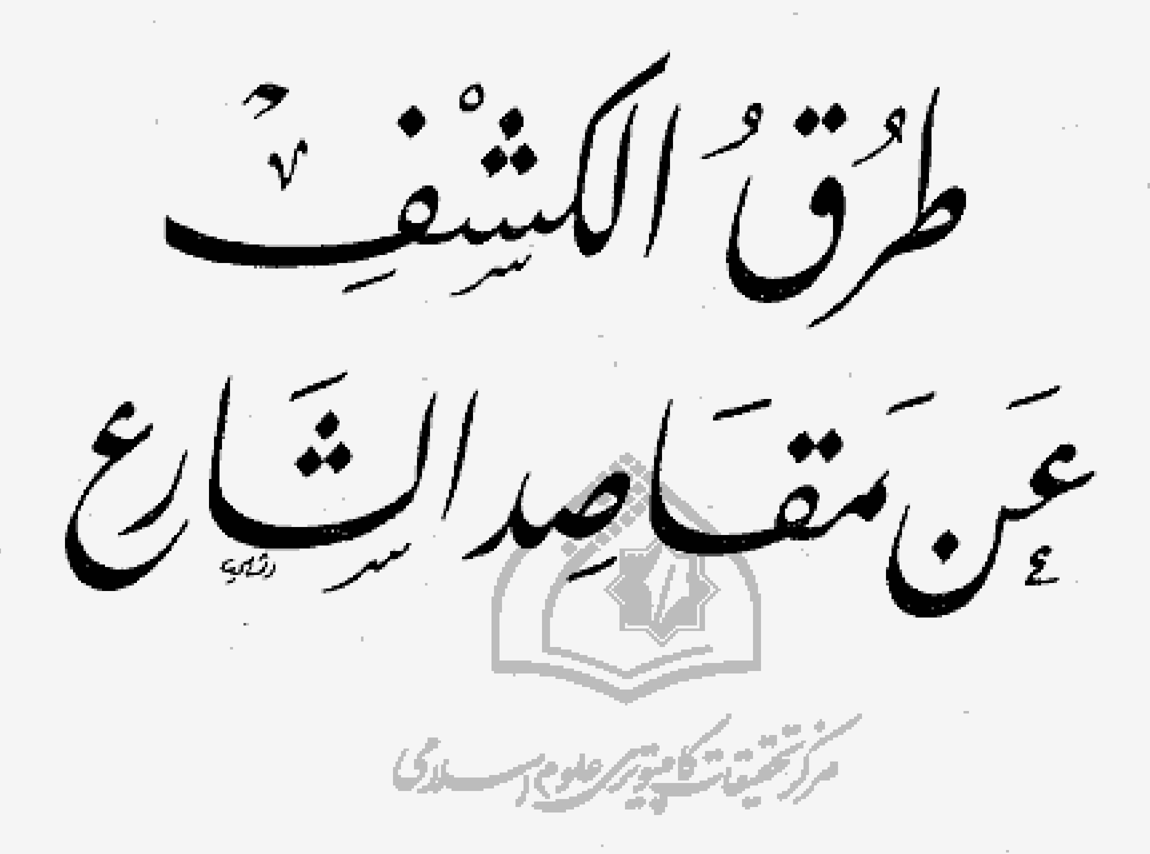
http://www.rafed.net/books/turathona/index.html

موقع باللغة العربية يتبع مؤسسة آل البيت، وهي مؤسسة تهتم بإحياء التراث الإسلامي. ويعرف الموقع بدوريته الفصلية "تراثنا". وتتناول الدورية وإلى جانب البحوث والدراسات والرسائل التحقيقية والمقالات، أبوابا منها بيان أساليب التحقيق السليمة، ونشر حلقات موسعة عن فهارس المكتبات المختلفة العامة منها والخاصة، ونقد الكتابات المؤلفة والمحققة، والتعريف الدقيق

بالإجازات، وفصل تحت عنوان «من أنباء التراث» يحكي آخر ما نشر وسينشر من الآثار.

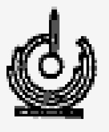






طرق الكشف عن مقاصد الشارع

د. نعمان جغيم



دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

العبدلي - مقابل عمارة جوهرة القدس
ص.ب: ٩٢٧٥١١ عمان ١١١٩٠ الأردن
هاتف: ٥٦٩٣٩٤٠ - فاكس: ٥٦٩٣٩٤١
بريد الكتروني: ALNAFAES@HOTMAIL.COM

مجلة المسلم المعاصر

١٣ شارع مرقص حنا - العجوزة - الدور الرابع - الجيزة :ت : ٧٤٩٨٨٥٣ ، ٠١٠٥٤٣٣٥٧٠.

قسيمة اشتراك سنوي

أرجو قبول اشتراكي من العدد [ ] إلى العدد [ ] ولمدة [ ] عام.

القيمة : ....

الإسم : ....

العنوان : ....

التوقيع: .... التاريخ : / /

قيمة الاشتراك السنوي

في الدول العربيـــــة : ٢٠ دولار أمريكي للأفراد سنويًا .
٤٠ دولار أمريكي للمؤسسات .

في دول أوروبـــا : ٣٠ دولار أمريكي للأفراد سنويًا .
٦٠ دولار أمريكي للمؤسسات سنويًا.

في جمهورية مصر العربية : ٣٥ جنيه مصري للأفراد سنويًا .
٦٠جنيه مصري للمؤسسات سنويًا .

وسعر المجموعة كاملة ٢٦ سنة في ٢٦ مجلد فاخر :

في الدول العربيـــة : ١٠٠٠ دولار أمريكي شاملاً مصاريف الشحن الجوي .

في الدول الأوربية : ١٢٥٠ دولار أمريكي شاملاً مصاريف الشحن الجوي .

في جمهورية مصر العربية : ١٠٠٠ جنيه مصري شاملاً مصاريف النقل .

الســـــداد

بموجب شيك مصرفي باسم مجلة المسلم المعاصر .

أو بتحويل على حساب رقم [٤٣٦١٢] بنك فيصل الإسلامي المصري الرئيسي .

للاستفسار : ت ٠١٠٥٤٣٣٥٧٠


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی